Volum coordonat de

Rosario Villari

POLIROM

Omul baroc



Plural

Redactor: Emanuela Stoleriu
Coperta: Manuela Oboroceanu

L'uomo barocco

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Omul baroc / volum coordonat de Rosario Villari;
trad. de Dragoş Cojocaru – Iaşi: Polirom, 2000
360 p.; 23 cm – (Plural M)
Tit. orig. (ita): L'uomo barocco

ISBN: 973-683-584-7

I. Villari, Rosario (coord.)
II. Cojocaru, Dragoş (trad.)

009(4)

Printed in ROMANIA

volum coordonat de

Rosario Villari

OMUL BAROC

Traducere de Dragoş Cojocaru

POLIROM
2000

Prezentarea autorilor

JAMES S. AMELANG (1952) predă istoria oraşelor la Universitatea autonomă din Madrid. Este autorul lucrării *Honored Citizens of Barcelona: Patrician Culture and Class Relations. 1490-1714*, Princeton, N.J., 1986.

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO (1944) lucrează la Consejo Superior de Investigaciones Científicas din Madrid. A publicat, printre altele, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, 1975 şi *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984.

GIOVANNI CARERI (1958) predă la EHESS, Centre d'Histoire et Théorie de l'Art. A scris *Voli d'amore. Architettura, pittura e scultura nel „bel composto" di Bernini*, Roma – Bari, 1991 (prima ediţie în limba franceză, Paris, 1990) şi „Le lingue comuni dell'Europa, dall'Umanesimo ai Lumi: le arti", publicat în *Storia d'Europa*, Einaudi, Torino.

DANIEL DESSERT predă istoria la École Navale din Paris. A publicat *Argent, pouvoir et société au Grand Siècle*, Paris, 1984; *Fouquet*, Paris, 1987; *Louis XIV prend le pouvoir. Naissance d'un mythe?*, Bruxelles, 1989.

HENRY KAMEN (1936) predă istoria la Universitatea Warwick. A scris, printre altele, *The Spanish Inquisition*, London, 1965 (trad. it., Milano, 1966); *The Iron Century: Social Change in Europe 1550-1660*, Weidenfeld, 1971 (trad. it., Roma – Bari, 1975); *Golden Age Spain*, London, 1988.

BRIAN P. LEVACK (1943) predă istoria la Universitatea Texas. A publicat lucrările *The Witch-hunt in Early Modern Europe*, London, 1987 (trad. it., Roma – Bari, 1988) şi *The Formation of the British State: England, Scotland and the Union, 1603-1707*, Oxford, 1987.

MANUEL MORÁN (1955) este profesor în cadrul secţiei de istorie contemporană din cadrul Universităţii din Navarra. Este autorul lucrării *Poder y gobierno en las Cortes de Cadiz*, Pamplona, 1986.

SALVATORE S. NIGRO predă literatura italiană la Universitatea din Catania. A colaborat la lucrările *Letteratura italiana. Storia e testi*, Laterza, Roma – Bari, *Letteratura italiana*, Einaudi, Torino şi *Storia dell'arte italiana*, Einaudi, Torino. A publicat *Le brache di San Griffone. Novellistica e predicazione tra Quattrocento e Cinquecento*, Roma – Bari, 1983.

GEOFFREY PARKER (1943) predă istoria la Universitatea Illinois. A scris *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659* (1972), *Philip II* (1978 ; trad. it., Bologna, 1985), *Europe in Crisis 1598-1648* (1979), *The Thirty Years War* (1984).

ADRIANO PROSPERI (1939) predă istoria modernă la Universitatea din Pisa. A publicat lucrarea *Tra evangelismo e controriforma. Gian Matteo Gilberti (1495-1543)*, Roma, 1969 şi, împreună cu Carlo Ginzburg, *Giochi di pazienza. Un seminario sul „Beneficio di Cristo"*, Torino, 1975.

MARIO ROSA (1932) predă istoria modernă la Şcoala Normală Superioară din Pisa. Dintre scrierile sale amintim *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969 şi *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, 1976.

PAOLO ROSSI (1923) predă istoria filosofiei la Universitatea din Florenţa. Este autorul lucrărilor *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, 1957, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, 1971, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, 1983.

ROSARIO VILLARI (1925) este profesor de istorie modernă la Universitatea „La Sapienza" din Roma, membru corespondent al Accademia dei Lincei şi preşedinte al Giunta Centrale per gli Studi Storici. A publicat, printre altele, *Ribelli e riformatori dal XVI al XVIII secolo*, Roma, 1983^{2}, *Il Sud nella storia d'Italia*, Roma – Bari, 1988^{14}, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Roma – Bari, 1987^{6}, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma – Bari, 1987.

Introducere

„Om baroc” este o expresie neobişnuită, dacă nu de-a dreptul inedită şi cu totul nouă. În alte vremuri, nu foarte îndepărtate, folosirea termenului „baroc” abia dacă ar fi fost admisă în legătură cu manifestările artistice şi cu tendinţele literare, însă nu, aşa cum se încearcă în acest volum, pentru a defini experienţe şi condiţii cu caracter general (culturale, religioase, politice) din acea perioadă a istoriei europene care se întinde aproximativ de la sfîrşitul secolului al XVI-lea pînă la a doua jumătate a celui următor. În primul număr (din ianuarie 1950) al revistei lui Roberto Longhi, *Paragone*, Giuliano Briganti nu ezita să-l respingă în cazul istoriei artei, ca fiind o definiţie abstractă şi generică a unui stil, aplicabilă unor faze şi circumstanţe diverse şi nedeterminate istoric: baroc, scria el, „un cuvînt ciudat, atît de plăcut de pronunţat, atît de misterios aluziv, atît de aparent definitoriu... Cînd, într-un text de istoria artei, citim termenul «baroc», nu mai ştim la ce anume sîntem trimişi, iar această confuzie generează echivocuri nesfîrşite”. Totuşi, Benedetto Croce vorbise deja de o „epocă barocă”, restituindu-i însă termenului tradiţionala semnificaţie negativă, pe care o extindea dincolo de definirea unui stil, pentru a delinea trăsăturile fundamentale ale unei culturi reprezentînd expresia decadenţei şi a crizei morale, într-o arie şi într-o epocă bine determinate.

Nu este cazul să reluăm, cu această ocazie, povestea unei istorii terminologice care, în ultimele sale prelungiri, a acoperit aproape un secol şi care, cu siguranţă, este interesantă şi semnificativă nu numai din punctul de vedere al istoriei artei şi literaturii, după cum nu este posibil nici să încercăm a da seamă de motivele care i-au îndemnat pe unul sau pe altul dintre istorici să îmbrăţişeze termenul în semnificaţia sa cea mai generală (un exemplu convingător mi se pare introducerea lui José Antonio Maravall la cartea *La cultura del barocco*) ori despre problemele sau eventualele echivocuri pe care le generează. Cred că este suficient să luăm act de faptul că, în pofida condiţiilor iniţiale, prohibitive şi echivoce, începînd cu anii ’60, termenul s-a răspîndit şi s-a afirmat, în parte detaşîndu-se de semnificaţia sa originară şi de legătura sectorială cu arta şi literatura şi chiar extinzîndu-se dincolo de arta mediteraneană şi contrareformistă.

Astăzi, nimeni nu se miră dacă sub titlul *Statul baroc* sînt adunate eseuri referitoare anume la Franţa lui Ludovic al XIII-lea, care, prin

analogie, trimit, dincolo de importantele diferenţe de la o ţară la alta, către probleme comune întregii Europe Occidentale şi Centrale, într-o etapă a vechiului regim. În acest caz, pentru conceptul de baroc, coordonatorul volumului, Henry Méchoulan, preia definiţia dată de dicţionarul Academiei Franceze din 1740: „neregulat, bizar, inegal". Care alt concept, se întreabă Méchoulan,

> ...ar putea califica stranietatea politică a Franţei la începutul secolului al XVII-lea, ce vede răsărind o nouă formă de putere, de care nici un vocabular nu poate încă da seamă? Regele taumaturg domneşte printr-un cardinal [Richelieu] călăuzit de raţiunea unui stat pe care îl făureşte în toiul contradicţiilor, convulsiilor, revoltelor... Din aceste antagonisme multiple răsare un stat ce uimeşte şi uluieşte prin măreţia sa impunătoare şi dominatoare ca o operă a lui Bernini.

Stranietate şi noutate, contradicţie, revoltă, uluire, bizarerie, măreţie: indicaţii la jumătatea drumului dintre un concept stilistic oarecum aproximativ şi încercarea de a oferi o conotaţie generală a unei epoci istorice, a statului, a politicii, a întregii realităţi colective şi individuale dintr-o perioadă determinată a istoriei europene.

Cu toate precauţiile necesare şi fără pretenţia de a descoperi în ansamblul lumii secolului al XVII-lea o unitate spirituală şi intelectuală compactă, tendinţa de a atribui perioadei în discuţie caracteristici proprii, un mod de a gîndi, de a simţi şi de a acţiona în mod specific este deci prezentă în cultura istorică contemporană. Poate că tocmai pentru ambiguitatea şi pentru multitudinea de semnificaţii pe care le-a acumulat pe parcurs, eticheta „baroc" pare deja deosebit de adecvată pentru această perioadă.

Este, într-adevăr, răspîndită viziunea secolului al XVII-lea ca „un nod încîlcit de tendinţe felurite" (Alberto Tenenti), un veac de criză (Roland Mousnier), o epocă în care izbucneşte dezordinea (Pierre Chaunu), iar societatea este dominată de un sentiment de ameninţare şi de instabilitate care suscită, ca reacţie, o cultură conservatoare şi represivă (José Antonio Maravall). Américo Castro, ca mulţi alţii, extrăgea din această viziune o concluzie drastică: „Nu mi se pare – a scris el odată, discutînd chestiunea cu Maravall – că barocul este un agent sau un promotor de istorie". Fenomenului Baroc astfel conceput, care apare şi se răspîndeşte tumultuos în cursul a aproape un secol, i se opun, ca tendinţe potrivnice şi la un moment dat victorioase, absolutismul în planul politic şi clasicismul în cel al gîndirii, artei şi vieţii spirituale.

Europenii secolului al XVII-lea au avut şi ei o viziune deosebit de dramatică a perioadei în care au trăit, pe care au reuşit să o transmită posterităţii: veac de fier, *mundus furiosus*, epocă de răscoale şi agitaţii, opresiuni şi intrigi, în care „oamenii, deveniţi lupi, se mănîncă unii pe ceilalţi", epocă de dezordine, de distrugere, de răsturnare a ierarhiei,

de veleitarism ; pe scurt, o epocă a marilor tensiuni, considerate adesea pur şi simplu negative, mai curînd decît etape necesare pentru atingerea unui echilibru social şi politic superior şi a unei capacităţi creatoare mai profunde şi mai cuprinzătoare.

Conflictualitatea „barocă” i-a frapat pe istorici prin intensitatea ei, prin răspîndirea şi prin influenţa ei asupra modului de a gîndi şi de a acţiona. Conflictul ideologic, politic şi religios, continuitatea şi amplitudinea războiului, sporirea antagonismului social, revoluţia, îndărătnicele dispute pentru întîietate în ritualul administrativ şi ecleziastic cotidian, frecvenţa duelurilor au apărut ca nişte caracteristici proprii perioadei. Această idee s-a bucurat de o primire largă, cu toate că o confruntare riguroasă şi sistematică cu alte epoci tulburi şi agitate ale istoriei europene nu a fost întreprinsă niciodată. Cu cîţiva ani în urmă, John Elliott a sugerat ipoteza că şi în anii războaielor religioase din veacul al XVI-lea s-ar putea vorbi de o criză revoluţionară generală, trezind unele îndoieli care însă nu au şters ideea deja tradiţională a singularităţii, sub acest aspect, a primei jumătăţi din secolul al XVII-lea.

Oricum, discursul trebuie dezvoltat şi pe un alt plan. În realitate, aspectul particular al conflictualităţii baroce nu reprezintă atît conflictul dintre subiecţi diferiţi, cît prezenţa unor atitudini aparent incompatibile, sau evident contradictorii, în interiorul subiectului însuşi. Coabitarea dintre tradiţionalism şi căutarea noului, dintre conservatorism şi revoltă, dintre iubirea de adevăr şi cultul disimulării, dintre înţelepciune şi nebunie, dintre senzualism şi misticism, dintre superstiţie şi raţiune, dintre austeritate şi „consumism”, dintre afirmarea dreptului natural şi exaltarea puterii absolute reprezintă un fenomen pentru care pot fi găsite exemple nenumărate în cultura şi în realitatea lumii baroce.

Multă vreme, confruntată cu dificultatea de a pătrunde misterul acestei contradicţii structurale şi interioare şi influenţată de puterea imaginii negative transmise de epoca barocă despre sine, despre tensiunile şi neajunsurile sale, cultura istoriografică a considerat ca de la sine înţeles, în ceea ce priveşte această perioadă, un soi de ofuscare a capacităţii de a participa, prin mişcări de idei ample şi printr-un angajament colectiv, la progresul civilizaţiei. Contradicţia şi conflictualitatea au fost considerate multă vreme un semn al aglomerării şi stagnării forţelor propulsoare. De pildă, este tipică – şi a fost dominantă – ideea unui stat ce progresează prin voinţa exclusivă a suveranului, în faţa unei societăţi care protestează muşcînd zăbala fără să izbutească nici să se adaptaze dinamismului centralizator al monarhiei, nici să-şi scuture de pe umeri jugul opresiunii. Pe fundal, cîteva personalităţi de excepţie au fost considerate mai curînd anticipatoare decît expresii autentice ale vremii lor : Bruno, Galilei, Bodin, Bacon, Descartes, Harvey, Sarpi, Spinoza...

Secolul al XVII-lea a fost deosebit de activ în a crea şi a încerca să impună în cultură şi în mentalitate modele rigide ale tipurilor sociale, formule şi criterii fixe de interpretare, judecăţi „exemplare" asupra evenimentelor şi persoanelor, împreună cu o viziune deosebit de dramatică şi de conflictuală a realităţii sociale. Acest angajament grandios – înfăptuit printr-un adevărat *boom* al cronicilor şi lucrărilor dedicate evenimentelor contemporane, prin intermediul largii răspîndiri a predicii religioase populare şi începutul propagandei politice de masă, a jurnalismului, pamfletelor, foilor volante, manifestelor – se lega de exigenţa de a conferi o legitimitate politică, morală şi ideatică exercitării unei puteri ce se afla în curs de ramificare în societate, tinzînd să răstoarne, între anumite limite, unele particularităţi şi structuri tradiţionale, sau, dimpotrivă, se năştea din necesitatea de a justifica rezistenţa şi opoziţia. Acest fapt a exercitat, fără îndoială, o viguroasă influenţă asupra contemporanilor, însă în acelaşi timp a condiţionat puternic cultura şi istoriografia epocilor următoare, transmiţînd imagini şi stereotipuri care adesea corespund doar parţial realităţii.

Desigur, cu greu se poate nega valabilitatea viziunii de ansamblu a unei lumi sfîşiate de coflictele sociale şi politice şi chinuite de război, cu toate urmările sale. Mai cu seamă este imposibil să nu se acorde o deosebită însemnătate faptului că, în anumite faze ale secolului al XVII-lea, revoluţiile şi războiul au dobîndit dimensiuni necunoscute în secolele imediat precedente. Aceasta nu înseamnă însă că aspectul endemic al protestului, conflictualitatea la nivel elementar ori dezordinea, spiritul de revoltă, anarhia, anevoie stăpînite şi controlate de acţiunea statului, ar constitui o trăsătură exclusivă, dominantă şi universală a acestui veac.

Societatea barocă reprezintă un corp, un organism social în care fiecare element are nu doar o poziţie şi o funcţie bine determinate, ci este la rîndul său structurat şi organizat interior, conform unor ierarhii recunoscute şi acceptate. Paleta dezordinii şi confuziei se lărgeşte, neîndoielnic, în epoca barocă: este suficient să ne gîndim la expansiunea oraşelor, care adesea nu mai izbutesc să includă valurile de nou-veniţi în structurile tradiţionale de organizare. Marginalii se înmulţesc, îngrijorează, provoacă reacţii şi măsuri de diferite feluri (nu numai restrictive şi represive), însă, în ansamblu, aceste fenomene par destul de bine controlate şi oricum incapabile să domine în sens absolut climatul general şi să răstoarne principiul de organizare difuză care guvernează societatea barocă urbană şi, într-o oarecare măsură, pe cea rurală.

În linie de principiu, realizarea noii puteri monarhice nu se află în conflict cu această structurare difuză, atomizantă şi specială; mai curînd decît să-i împiedice înaintarea, îndeobşte se slujeşte de ea în planul fiscal, al organizării militare şi ordinii publice. Forţa statului

baroc se afirmă pe temeiul alianţei dintre puterea centrală, comunităţi, instituţii corporative, puteri autonome locale etc. ; ea reprimă diversele alte puteri atunci cînd ele se plasează în antiteză sau obstrucţionează „serviciul regelui”, însă caută în primul rînd să se folosească de ele, să le înscrie în schema generală, să le coordoneze la acţiunea monarhiei şi, prin urmare, în anumite privinţe, le consolidează.

„Cantonamentele” militare au reprezentat unul dintre motivele cele mai serioase de conflicte şi fricţiuni între puterea centrală, pe de o parte, şi comunităţile locale care trebuiau să le suporte adesea, de cealaltă parte. Înainte de apariţia cazărmilor şi a organizării moderne a armatelor, prin urmare inclusiv în epoca barocă, cum ar fi putut însă suveranul să-şi administreze trupele în lipsa unui oarecare acord ori consens al comunităţilor? Desigur, impunerea violentă a acestora, abuzurile şi, în consecinţă, protestele şi revoltele au apărut în anumite faze, aşa cum depun mărturie, pe lîngă operele literare (*El alcalde de Zalamea* al lui Calderón de la Barca reprezintă exemplul cel mai la îndemînă), nenumărate documente istorice şi episoade cum nu se poate mai relevante, însă au existat şi colaborarea pe baza normelor, statutelor sau tradiţiilor, ca şi intervenţia suveranului, care urmărea respectarea normelor, atunci cînd acestea erau încălcate.

Acelaşi lucru se poate afirma despre sistemul fiscal. Antifiscalismul reprezintă maladia endemică a secolului al XVII-lea, cînd revoltele antifiscale mişună în întreaga Europă ; se pare că în acest sens ruptura dintre populaţie şi suveran este profundă şi ireparabilă, chiar dacă e lipsită de perspective politice pentru opozanţi şi protestatari. Totuşi, chiar şi în cele mai dificile momentele de violenţă antifiscală, răsună strigătul „trăiască regele”. Este aceasta o simplă şi ingenuă tentativă de alibi, de acoperire, de disimulare primitivă? Cu siguranţă că da, în multe cazuri, iar uneori, la un nivel social mai înalt, ea devine sofisticată şi bogată în nuanţe politice şi culturale. Este însă adevărat şi că, tocmai în epoca barocă, ataşamentul faţă de suveran, faţă de ideea sau de mitul regal, este răspîndită şi puternică în straturile populare. Chiar într-o ţară chinuită şi stoarsă ca regatul Neapolelui, a fost nevoie mai întîi ca oamenii de la sate, cu profunda lor aspiraţie domenialistă (adică aspiraţia de a aparţine mai curînd de domeniile regale decît de a constitui feuda unui baron), să se detaşeze de această poziţie şi să-şi preschimbe în ură vechea dragoste pentru rege. „Un raport de iubire – ură, a scris în acest sens, pe bună dreptate, Le Roy Ladurie, se stabileşte între statul monarhic şi comunităţi.” Evident, raportul nu prezintă un sens unic, el nu constă doar în a lua, fără nici o compensaţie. Pe fundal există un echilibru, cu toate că adesea, mai cu seamă în vreme de război, el este greu de menţinut.

Există deci, repet, o anumită diferenţă, uneori destul de însemnată, între realitatea istorică şi imaginile pe care secolul le-a oferit, le-a impus şi le-a transmis despre sine şi despre diversele sale aspecte şi

momente, o diferență poate mai mare și mai accentuată decît în cazul altor etape ale istoriei europene. Ar fi, fără doar și poate, interesant să căutăm să înțelegem motivele feluritelor dimensiuni ale acestei diferențe. În realitate, problema se referă la mecanismele, puse atunci în funcțiune, de căutare a consensului și a coeziunii sociale și de marginalizare a factorilor de tulburare ; mentalitatea ; raportul dintre interesele grupurilor și ideologii. Cultura istoriografică a început de ceva vreme să le pună în lumină, lucrînd și asupra conflictualității și a contradicției (în sensul la care ne-am referit ceva mai devreme), recunoscute ca niște caracteristici particulare ale Barocului. Textele adunate în această carte reprezintă, la rîndul lor, o mărturie a reconsiderării actuale a fenomenelor și o contribuție la corijarea unor trăsături tipologice atribuite omului baroc și unor figuri aparținînd perioadei respective.

Desigur, mai mult decît literatura și arta, volumul privilegiază instituțiile, ideologiile, mentalitățile și structurile sociale. „Tipurile" schițate aici servesc, cu alte cuvinte, la prezentarea unui tablou al acestor elemente, mai curînd decît al sensibilității particulare și generale a omului baroc. Chiar în interiorul acestor granițe, tabloul nu este însă nicidecum complet. Intenția noastră nu era de a reconstrui o panoramă istorică a veacului, ci de a descrie cîteva aspecte și tipuri caracteristice. De altfel, nu trebuie să uităm că secolul al XVII-lea, deși este foarte creativ și bogat în noutăți nu doar negative, moștenește multe lucruri din secolul precedent și din Evul Mediu tîrziu. Unele figuri repetă modelele anterioare, desigur, cu variante semnificative, însă nu într-atît de importante încît să justifice o tratare aparte : mă gîndesc la condiția femeii, la figurile țăranului și artizanului ca operatori economici, la mentalitatea marelui senior. Volumul ar trebui citit, pentru acoperirea unor lacune și pentru a surprinde mai bine elementele de noutate, împreună cu cele două volume care îl precedă în seria Editurii Laterza și care sînt dedicate Evului Mediu și Renașterii[1]. În ceea ce privește strict prezenta carte, noi ne-am propus să nu oferim o viziune asupra statului, Bisericii, științei și culturii, separată de o viziune asupra societății în ansamblul ei, asupra tendințelor și curentelor care au străbătut-o. În al doilea rînd, perioada barocă este considerată aici nu un ansamblu de caracteristici statice, ci o etapă istorică în care problemele, situațiile și, de asemenea, tipurile omenești se modifică. Schimbarea scenei în a doua jumătate a veacului, în raport cu faza de formare a epocii baroce, poate apărea de-a dreptul surprinzătoare, iar perioada, privită în întregul ei, o epocă de accelerare a transformărilor. Și sub acest aspect, secolul al XVII-lea este într-o

1. În versiunea românească, *Omul medieval* (Polirom, 1999), respectiv *Omul Renașterii* (Polirom, 2000).

oarecare măsură, cu toate marile şi evidentele diferenţe de conţinut şi de intensitate, asemănător vremurilor noastre.

Volumul devine mai omogen prin aceea că fiecare contribuţie reflectă faza unei profunde prefaceri în judecata istoriografică asupra secolului al XVII-lea. Cititorul va găsi o imagine a omului de stat, sau măcar a cîtorva dintre oamenii de stat cei mai reprezentativi pentru epoca barocă (de pildă, Mazarin), aproape răsturnată faţă de cea convenţională şi larg răspîndită: un om politic cu o profundă vocaţie pentru interesul general, atent într-un fel adesea obsesiv la binele statului şi al monarhiei. Chiar sistemul clientelar, care a înflorit în mod deosebit în secolul al XVII-lea, apare aici într-o lumină nouă, respectiv ca un sistem care, într-o anumită etapă, serveşte la adunarea unor forţe, altminteri împrăşiate şi dezorganizate, în jurul operei de edificare şi de întărire a statului.

Legătura dintre Baroc şi război este deosebit de strînsă, mai cu seamă în sensul devastărilor şi al dezastrelor, al creşterii capacităţii de distrugere şi al violenţei oarbe a luptătorului, al impactului tuturor relelor războiului asupra societăţii, asupra ţăranilor, a femeilor, a locuitorilor lipsiţi de apărare ai oraşelor. Totuşi, evocînd toate acestea, eseul lui Geoffrey Parker dovedeşte continuitatea şi evoluţia revoluţiei militare începute în Renaştere, un proces constînd, desigur, în sporirea capacităţii ofensive şi defensive a trupelor, în creşterea capacităţii de distrugere, însă conducînd şi la o raţionalizare a raportului dintre armate şi societatea civilă. Importanţa aparatului militar rămîne cît se poate de mare sau chiar sporeşte, însă deja spre sfîrşitul epocii baroce acest raport devine mai puţin primitiv şi întîmplător din punctul de vedere al aprovizionărilor, al alocaţiilor trupelor, al remunerării soldaţilor, al legăturii dintre armată şi naţiune etc.

În cazul financiarului, schimbarea este mai netă şi mai explicită. Dessert a dovedit că „modelul" elaborat şi impus la scară universală în cultura şi mentalitatea secolului al XVII-lea (şi adoptat într-o măsură considerabilă şi de istoriografia secolelor următoare) nu corespunde decît parţial realităţii istorice. Dessert se referă aproape exclusiv la Franţa, însă problemele abordate de el, inclusiv aceea a modului distorsionat de reprezentare a figurii şi activităţii financiarului, caracterizează în egală măsură restul Europei.

La rîndul său, figura burghezului trasată de James Amelang diferă în mod sensibil de aceea impusă de o lungă tradiţie şi de Fernand Braudel: din „trădător" al unei misiuni istorice, burghezul epocii baroce a devenit un campion al raţiunii şi prudenţei, pionier al unei capacităţi de a se bucura de viaţă care nu este, cu siguranţă, în sintonie cu austeritatea forţată a societăţii preindustriale. Discursul asupra acestei diferenţe rămîne valabil pentru numeroase alte aspecte ale epocii baroce, vizînd organizarea puterii, raportul dintre guvern şi supuşi, religiozitate şi Biserică, conceperea valorilor sociale, cultura

politică, legătura dintre producţia artistică şi comitenţă, raportul dintre dezvoltarea ştiinţei şi instituţiile publice. Ca atare, ilustrarea noutăţilor volumului şi a tendinţelor interpretative prezentate s-ar putea extinde cu mult dincolo de exemplele expuse pînă acum. În acest moment, după ce am semnalat ceea ce mi se pare că reprezintă o cheie de lectură care nu trebuie neglijată, este bine să ne încredinţăm cititorului, curiozităţii şi judecăţii sale.

Rosario Villari

OMUL DE STAT

Henry Kamen

„Dacă acestea sînt vremurile, atunci acesta trebuie să fie omul", scria poetul Andrew Marvell, celebrînd cea dintîi aniversare a protectoratului lui Oliver Cromwell în Anglia, şi a devenit un fapt natural reprezentarea marilor oameni de stat ca produse ale epocii lor, dacă nu de-a dreptul ca aceia care i-au dat o formă nouă, ca şi cum rolul lor l-ar depăşi pe cel al muritorilor de rînd. Această judecată oferă însă o viziune distorsionată asupra trecutului, întrucît nu îngăduie focalizarea modalităţilor prin care puterea politică era exercitată de fapt, exagerînd posibilităţile de opţiune oferite oamenilor politici. La urma urmei, un om de stat era un produs al sistemului său social, el putînd opera doar între graniţele sistemului respectiv. Acest fapt s-a dovedit adevărat mai ales atunci cînd, aşa cum s-a petrecut în secolul al XVII-lea, centrele tradiţionale ale puterii – comunităţi locale, grupuri sociale – s-au străduit din plin să se afirme împotriva autorităţii crescînde a monarhiei centrale.

Ideea guvernării ca artă, cu toate că fusese caracteristică pentru Renaştere, bucurîndu-se de o mare influenţă la acea vreme, a continuat să ocupe centrul scenei pînă la jumătatea secolului al XVII-lea. Administrarea statului era considerată o ştiinţă în care principii trebuiau educaţi, iar miniştrii trebuiau să se instruiască. Manualele – unul dintre primele şi cele mai cunoscute a fost *Principele* lui Machiavelli, iar unul dintre ultimele, probabil, *Memoriile* redactate de Ludovic al XIV-lea pentru fiul său – se sprijineau pe supoziţia, valabilă eventual în primul caz, însă deja nevalabilă şi imposibilă în cel de-al doilea, că oamenii de stat s-ar afla în posesia mijloacelor care le permiteau să hotărască destinul celor ce trăiau pe teritoriile guvernate de ei. Aceasta presupunea că deciziile unui om de stat puteau fi impuse în interiorul unei arii politice şi geografice relativ restrînse şi că lui ar fi trebuit să-i fie imputat orice eventual eşec. Monarhia lui Filip al II-lea însă, cu dimensiunile sale mondiale, demonstrase deja că barierele spaţiale şi temporale erau în măsură să anuleze orice decizie a guvernului. Prin urmare, idealurile de conduită propuse de oamenii de stat trebuie să fie situate în contextul cuvenit: ele nu mai reprezintă practica, ci idealul exercitării puterii şi, aşa cum subliniază limpede Machiavelli, exprimau idealuri morale în care probabil credeau în mod real, dar care îndeobşte nu oglindeau lumea reală.

De aici rezultă că, adesea, principiile pe care declarau că-şi sprijină activitatea erau mai curînd un exerciţiu academic decît reflectarea a

ceea ce ei întreprindeau în realitate. Istoricii ne asigură cu solemnitate că „rațiunea" era citată în mod obligatoriu, de Richelieu și de Olivares, ca principiu fundamental al acțiunii și că Richelieu insista asupra „realizării oricărui lucru conform rațiunii". Ca și pentru majoritatea celorlalte mari adevăruri enunțate de politicieni, ceea ce uimește este atenția noastră în a le înregistra, întrucît oamenii de stat nu puteau, desigur, susține că acționează împotriva rațiunii. În practică, oamenii de stat din perioada barocă continuau să acționeze în interiorul unor parametri în substanță medievali. Aria competenței lor politice era atît de rigid delimitată, încît nu trebuie să ne mire faptul că ei se considerau niște artizani, profesioniști lucrînd cu cîteva materii prime de bază și realizînd un produs acceptabil. Din acest punct de vedere, este legitimă referirea la „meseria" guvernării. Imaginarul vremii prețuia această concepție indicînd, de pildă, obiectul material al guvernării în termeni medicali, un „corp" ce trebuia ferit de boală, ori în termeni nautici, o „corabie" ce trebuia pilotată evitînd pericolele. În ambele cazuri, omul de stat era un profesionist ce trebuia să învețe și să pună în practică cîteva precepte de bază; dacă erau aplicate corect, acestea deveneau o artă.

Scriitorii epocii baroce continuă să avanseze concepții de această natură. Manualele despre cîrmuirea statului din secolul al XVI-lea fuseseră scrise pentru principi; în secolul al XVII-lea, cînd perspectivele asupra puterii erau deja lărgite, îndrumările nu mai erau direcționate exclusiv către deținătorii nominali ai puterii, ci și către deținătorii ei efectivi. A început prin urmare să se scrie despre oamenii de stat și, fapt încă și mai semnificativ, ei înșiși au început să scrie despre propria profesie. Ca rezultat, opere fundamentale precum *Memoriile* și *Testamentul* lui Richelieu ori programul lui de Witt, așa cum este el înfățișat în proza lui Pieter de la Court, *Interesele Olandei*, ne furnizează indicii importante asupra modului în care oamenii de stat concepeau înfăptuirea guvernării. Nu lipsesc niciodată apelurile rituale, împletite cu comentarii subtile: în domeniul teoriei, afirmări ale nevoii de „justiție"; în domeniul afacerilor externe, denunțări ale dușmanilor coroanei. Ca oricare alt artizan, oamenii de stat aveau nevoie de o direcție generală pe care să o înfăptuiască, într-o perioadă cînd nu existau programe politice de partid, și este semnificativ că, mai curînd decît să-și exprime în mod nemijlocit ideile, ei au fost întotdeauna bucuroși să-și acorde protecția unor scriitori dispuși să elaboreze idei în locul lor. Chiar Olivares, căruia cu siguranță nu-i lipseau ideile asupra cîrmuirii statului, făcea apel la unele maxime extrase de cele mai multe ori din autorii antici, pe care le folosea în orice moment de criză, uneori într-un mod nu tocmai nimerit. Cît credea el cu adevărat în aceste maxime nu este clar, din moment ce mai apoi își îndrepta atenția către realitatea concretă și socotea că „arta guvernării nu constă în a fi deosebit de ingenios, ci în rectitudine și în concretețe". Castilia

lui Olivares reprezenta un caz excepţional, singurul stat european care încuraja un mare număr de scriitori, faimoşii *arbitristas*, să ofere sugestii guvernului aflat pe rol.

Din nefericire, ca în cazul oricărei „memorii" scrise de oamenii politici, istoricul nu se poate opri la aparenţe, ci trebuie să coboare mai în adîncime; cu cît săpăm mai adînc în subsolul politicii europene din veacul al XVII-lea, cu atît apare mai evident că importanţa efectivă a „marelui om" este minimă şi că, aşa cum nota Braudel în legătură cu Filip al II-lea, „el ne apare ca prizonier al unui destin împotriva căruia nu poate face mare lucru, fixat într-un peisaj în care perspectivele nesfîrşite ale duratei lungi se întind în depărtare, în urma şi în faţa lui".

Rolul omului de stat presupune un stat-naţiune, însă în Europa barocă statul modern abia dacă există. Contextul în care s-a desfăşurat reflecţia lui Machiavelli era oraşul-stat, el imaginînd exerciţiul politic într-o Italie alcătuită din principate în care voinţa principelui se impunea cu uşurinţă. „Cîrmuirea statului" consta în esenţă în exerciţiul politic din interiorul oraşului-stat. Ca atare, nu exista o ştiinţă cunoscută despre modalitatea de guvernare a unor entităţi de dimensiuni mai mari, care încă nu apăruseră. Dacă Anglia deţinea o unitate ce putea fi recunoscută, prin faptul că reprezenta porţiunea unei insule, nici o altă naţiune nu atinsese identitatea pe care numele ei o sugera: Franţa, Spania, Italia şi Germania nu constituiau nişte realităţi, ci nişte concepte, definite de nişte hotare geografice incerte şi cam atît. Ultimele trei dintre aceste ţări erau, în mod limpede, simple conglomerate de state autonome, însă chiar şi în Franţa lipsea unitatea în ceea ce priveşte legile, guvernarea, juridicţiile, taxele şi limba; parizienii care se deplasau spre sud aveau nevoie de un interpret chiar pentru cele mai simple nevoi. Multe dintre scrierile teoretice din prima parte a veacului al XVII-lea au încercat să stabilească elementele de bază ale unei identităţi. Cum se putea însă face aceasta? Cum să te interesezi de statul-naţiune, dacă el nu exista? Termenul „naţiune" exista, însă ce însemna? Ronsard scrisese:

L'espagnol l'Espagne chantera,
L'italien les Italies fertiles,
Mais moy, françoys, la France aux belles villes.

În aceste cuvinte, naţiunea ne apare ca fiind ceva mai mult decît un sentiment patriotic, ceea ce, în lipsa unor structuri politice concrete, reprezintă, probabil, maximul atins în epocă. Acest sentiment nu însemna însă întotdeauna fidelitate. Richelieu se plînge în *Testamentul* său: „Nu există război împotriva Franţei fără un francez de partea inamicului". Pentru omul de stat din epoca barocă, sentimentul patriotic avea în fapt o mai mică valoare decît lealitatea fermă faţă de monarhie. Olivares afirma: „Eu nu sînt *nacional*, asta-i o copilărie", înţelegînd că

unitatea depindea de coroană, şi nu de un simplu sentiment. Totuşi, sentimentul a avut şi el rolul său: în 1635, pe vremea cînd patriotismul a devenit necesar pentru mobilizarea împotriva Franţei, care tocmai declarase război, Olivares a mărturisit că „şi-a pus încrederea în naţiune".

„Naţiunea" reprezenta, desigur, un sentiment faţă de propria ţară mai presus şi împotriva celorlalte ţări şi care nu putea fi inserat cu uşurinţă în teoria politică obişnuită. Chiar dacă n-au lăsat niciodată acest concept să le scape din mînă, oamenilor de stat le era mai la îndemînă să se refere, atunci cînd foloseau ideea de stat, la o entitate numită „popor". Olivares afirma că „este întotdeauna important să pleci urechea la vocea poporului", afirmaţie care a rămas însă pur teoretică, de vreme ce contele-duce şi-a manifestat întotdeauna în mod deschis ostilitatea faţă de adunările reprezentative. Punctul de vedere al lui Richelieu este şi mai tranşant: „Toţi învăţaţii din politică sînt de acord asupra faptului că, atunci cînd oamenii obişnuiţi se bucură de prea multă bunăstare, devine imposibil ca ei să fie menţinuţi în pace". Cel mai conservator dintre toţi era probabil Cromwell, revoluţionarul, opozant neclintit al oricărui apel în favoarea poporului, mai ales a celor ce nu dispuneau de bunuri, „oameni care nu au alt interes decît acela de a respira". Politicienii admiteau că aveau misiunea de a sluji poporul, însă erau de acord asupra faptului că poporul nu trebuia să aibă nici un cuvînt de spus în politică.

O caracteristică fundamentală a celor mai însemnaţi oameni de stat din epoca barocă o reprezenta absoluta coincidenţă a intereselor lor cu cele ale *principelui*, care pentru ei însemna statul. Principele era considerat fundamentul statului în baza principiului că numai în el era concentrată puterea. De aici rezulta că omul de stat era în primul rînd doar un servitor al principelui. Conform concepţiei afirmate mai întîi în Renaştere, omul de stat nu era un demiurg, ci un simplu servitor al corpului politic: pentru Machiavelli (*Principele*, XXII), „acela care ţine în mîinile lui întregul stat al unui principe nu trebuie să se gîndească niciodată la el, ci întotdeauna la principe şi să nu-i vorbească niciodată despre altceva decît despre ceea ce îl priveşte pe acesta"[1]. În epoca barocă, pentru mulţi, termenul „stat" nu avea încă nici o semnificaţie care să nu se fi referit la principe: în vocabularul lui Olivares el nu apare niciodată cu sensul de guvern, şi chiar Richelieu îl foloseşte în sensul de „dominaţie, ordine stabilită pentru poruncă şi supunere". La începuturile epocii moderne, toate funcţiile de stat aparţineau principelui. Finanţele sale personale (care în Anglia Evului Mediu tîrziu erau numite *household*, administraţie domestică) erau cele ale statului, orice declaraţie de război a sa implica statul. Întreaga putere era concentrată în el, omul de stat prin excelenţă, iar cei care îl ajutau

1. Machiavelli, *Principele*, trad. rom. Nina Façon, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, p. 85 (n.t.).

să guverneze („miniştrii") erau servitorii săi, dependenţi de voinţa sa. Această concepţie cu totul personalistă asupra puterii a continuat să domine de-a lungul întregului secol al XVII-lea, căpătîndu-şi expresia supremă în doctrina absolutismului. Concepţia de putere personală a principelui comporta în realitate unele restricţii implicite, însă şi acestea, în ultimă instanţă, contribuiau la întărirea autorităţii sale depline.

Devotamentul faţă de principe era valoarea supremă pentru orice prim-ministru al unei monarhii. Mazarin a reprezentat exemplul cel mai evident. Deşi a lucrat la desăvîrşirea operei lui Richelieu şi a fost mereu atent să-şi asigure supravieţuirea şi bunăstarea, unicul obiectiv pe care l-a urmărit de-a lungul întregii sale cariere a fost întărirea monarhiei; paradoxal, sfatul cel mai semnificativ pe care i l-a oferit pupilului său, Ludovic al XIV-lea, a constat în aceea că principele trebuie să fie propriul său om de stat şi să renunţe la serviciile unui prim-ministru. Era cel mai înalt ţel al unui om de stat: să declare că ceilalţi oameni de stat erau superflui dacă statul trebuia să atingă obiectivele sale.

Dacă exista o artă a statului, o ştiinţă a guvernării, se presupunea că principele trebuia să o înveţe, iar omul de stat îi devenea, în consecinţă, tutore. Richelieu şi Olivares erau conştienţi că printre îndatoririle lor se numărau acelea de a-l sfătui şi instrui pe rege, iar cel de-al doilea a fost în mod deosebit gratificat, căci sub îndrumarea sa Filip al IV-lea a devenit un excelent călăreţ şi un lingvist priceput (în franceză). Mazarin şi-a îndeplinit datoria încă şi mai eficient între 1653 şi 1661, prin instruirea politică a tînărului Ludovic al XIV-lea. El a mers mai departe: i-a procurat viitorului Rege-Soare şi întregul corp al guvernului central, adică pe Le Tellier, Fouquet, Lionne şi Colbert, care au creat bazele dezvoltării statului său.

Relaţia era de tip personal, între servitor şi stăpîn: nefiind recunoscută de tradiţie, a constituit obiectul unei ostilităţi intense în Franţa, exprimată în cărţile Frondei. În Spania, în secolul al XVII-lea, sarcina de prim-ministru a fost asigurată prin sistemul de *validos*: Olivares şi Lerma au fost amîndoi *validos* şi, ca atare, autoritatea lor depindea nemijlocit de voinţa regală.

Miniştrii erau cu totul devotaţi persoanei regelui, acest devotament trecînd înaintea oricărui alt interes politic, chiar dacă, desigur, susţineau că orice politică raţională şi acceptabilă nu putea să nu coincidă cu interesul regelui. Olivares considera că „atunci cînd principele ia o hotărîre, ministrul trebuie să-şi uite complet propriul punct de vedere şi să admită că a greşit". Richelieu a susţinut că „interesul public trebuie să constituie singurul scop al principelui şi al sfătuitorilor săi", însă, în practică, interesele celor trei părţi erau făcute să coincidă. Sprijinul lui Olivares la construirea luxosului palat şi a grădinilor de la Buen Retiro, destinate regelui Filip, proiect taxat de contemporani drept

„fantezie a contelui-duce”, constituie o dovadă a eforturilor întreprinse de miniştri pentru promovarea rolului personal al suveranului. Remarcabila contribuţie a lui Richelieu la frumuseţea Parisului regelui său a constituit-o somptuosul Palais-Cardinal, despre care Corneille a scris:

L'univers entier ne peut rien avoir d'égal
Aux superbes dehors du Palais-Cardinal.

Afirmarea devotamentului faţă de slujirea statului nu echivala cu declararea unei politici, pentru că, prin definiţie, oamenii de stat nu puteau avea o politică diferită de aceea prealabilă a statului. Celebra aserţiune din *Testamentul* lui Richelieu, în legătură cu tripla misiune pe care o avea de îndeplinit – înălţarea regelui, supunerea nobililor şi îmblînzirea protestanţilor – era mai mult o reflecţie postumă decît afirmarea unor intenţii. Astăzi se recunoaşte că, în practică, nici un aspect al politicii înfăptuite de oamenii de stat nu era – şi nici nu intenţiona să fie – original. Orice aspect al politicii interne sau externe a lui Richelieu era moştenit de la predecesorii săi; politica de alianţă cu luteranii în exterior, de pildă, fusese inaugurată de Francisc I. La fel, Olivares nu a fost decît moştenitorul acelor *arbitristas* şi al unei îndelungate tradiţii de reformism în Castilia.

Întrucît sarcinile politice aveau baze personale, teoretic miniştrii nu urcau la putere gîndindu-se la programe de reforme. Totuşi, în realitate, ei aveau întotdeauna în minte o scară de priorităţi, chiar dacă intenţiile formale erau de a menţine sistemul politic existent. Cunoscuţi în general ca „primi”-miniştri, slujitorii statului nu aveau un titlu corespunzător funcţiilor lor. Din 1629, Richelieu a fost numit „ministru principal”, însă titlul exista deja în trecut. Olivares obişnuia să se numească pe sine „devotatul ministru al regelui”. Jan de Witt era considerat pur şi simplu pensionar al Olandei, un soi de secretar al „statelor” Olandei, însă în fapt controla atît treburile politice ale Olandei, cît şi pe acelea ale Provinciilor Unite, jucînd, pe lîngă aceasta, un rol primordial în politica externă. Fiecare dintre aceşti oameni de stat acoperea un rol care în mod formal nu era recunoscut de constituţia ţărilor respective. Nu-i de mirare că ei au fost convinşi că menirea lor era extraordinară, în măsura în care presupunea îndatoriri şi obligaţii faţă de întregul stat, şi că orice ostilitate pe care o suscitau trecea în cauza acestuia. Richelieu afirma în 1630: „Eu nu am duşmani personali şi nu am lezat niciodată pe nimeni, decît pentru a servi statul”.

Mazarin oferă un exemplu excepţional de devotament faţă de coroană – devotamentul său faţă de rege nu cunoştea margini –, dar în primii săi ani în calitate de ministru (încă laic, în pofida faptului că fusese numit cardinal pentru servicii aduse Romei) s-a dovedit exagerat de devotat reginei-mamă, care la moartea lui Ludovic al XIII-lea avea 43 de ani şi era încă o doamnă spaniolă fascinantă şi atrăgătoare. Încă din 1644, cînd Mazarin a căzut bolnav, existaseră critici legate de

faptul că „regina mergea să-l viziteze pe cardinal în fiecare zi, de mai multe ori pe zi, cu atîta solicitudine, încît toţi se foloseau de acest prilej ca să-i vorbească de rău". Această relaţie, care se pare că nu a devenit niciodată intimă, a provocat unele dintre cele mai muşcătoare *Mazarinades*.

Trebuie să ne întrebăm dacă oamenii de stat erau pregătiţi pentru a avea idei. Cu toţii au avut o bună instrucţie, chiar şi un burghez precum Cromwell, care a frecventat şcoala din sat şi mai tîrziu a petrecut un an la Cambridge, unde, plictisit de ştiinţele umane, a preferat matematica. Olivares reprezintă un caz particular, întrucît a frecventat doi ani universitatea la Salamanca, unde însă nu există nici o mărturie că ar fi făcut ceva. Oricum, a părăsit oraşul atunci cînd tatăl său l-a chemat să ocupe locul rămas liber prin moartea fratelui mai mare. Alţii au avut, în afara simplei educaţii primite în şcoală, şi posibilitatea de a trăi experienţa călătoriei. Primul a fost probabil de Witt, care în 1645 şi-a însoţit tatăl în Scandinavia şi, în acel 1648 plin de evenimente, a înfăptuit împreună cu fratele său Cornelis un *Grand Tour* în Franţa şi Anglia, unde a avut curiosul privilegiu de a-l întîlni pe Carol I, pe cînd regele se afla în custodia Parlamentului. Richelieu nu a acordat niciodată prea multă importanţă instrucţiei şi nu folosea maxime (materie la care a recurs Olivares), care în opinia lui se potriveau numai unor „minţi pedante"; pentru el, calităţile necesare pentru un om de stat erau „o minte sănătoasă, o judecată fermă, o familiaritate rezonabilă cu literatura, cunoaşterea generală a istoriei şi a organizării statelor din întreaga lume şi mai cu seamă a propriei patrii".

Modelul teoretic al oamenilor de stat ai epocii baroce era absolutismul, doctrină care, sub o formă sau alta, triumfa în toată Europa, condiţionînd opinii şi instituţii. În esenţă, absolutismul pretindea ca suveranul să nu aibă vreun superior pe pămînt, precept născut ca un răspuns la instabilitatea politică şi la crizele sociale din ultima parte a secolului al XVI-lea. Problema era că doctrina se aplica unor tipuri diferite de suveranitate şi că rămînea deschisă discuţia asupra conceptului însuşi de suveranitate. De exemplu, unii gînditori catolici susţineau că, deşi era absolută, puterea principilor deriva din consensul popular, creînd astfel un conflict între drepturile guvernaţilor şi îndatoririle guvernanţilor. Chiar şi în Franţa, unde doctrina absolutismului a cunoscut un succes mai mare, teoreticienii afirmau că principele absolut era îngrădit de drepturile religiei şi ale proprietăţii, ca şi de legile fundamentale.

La origine, absolutismul era o teorie a puterii princiare şi, ca atare, aparent nu-i privea pe miniştrii statului, însă în practică aceştia erau cei care o susţineau. În pofida crizei statului din cei cincizeci de ani dinainte, la începutul veacului al XVII-lea încrederea în monarhie a fost restabilită, iar ulterior puterea regelui s-a extins: succesul complet

al lui Richelieu ca ministru a însemnat pentru coroană cucerirea unei autorităţi şi a unei iniţiative necunoscute înainte. Ascensiunea constantă a absolutismului în Franţa a suscitat numeroase reacţii violente în Anglia şi în Principatele Unite, însă nu existau diferenţe substanţiale în ceea ce priveşte concepţiile asupra naturii guvernării. Cînd Parlamentul englez a răsturnat ceea ce el considera a fi sistemul absolutist al Stuarţilor, a instituit în locul lui o formă de guvernare şi mai absolută, pretinzînd (declaraţia de la *Rump Parliament* din 1649) puteri nelimitate şi dreptul de a face legi şi fără consensul poporului.

Oamenii de stat republicani nu erau imuni la simpatiile monarhice. În preajma anului 1650, Cromwell considera că o soluţie care să aibă „în sine ceva din puterea monarhică" ar fi reprezentat cea mai bună soluţie pentru Anglia, iar în 1652, cînd dezbaterea asupra conducerii statului a ajuns la un punct mort, el a spus: „Ce s-ar întîmpla dacă un bărbat ar accepta să devină rege?". Şi în Provinciile Unite, la care noi ne gîndim ca la o republică tipică pentru epoca modernă, conceptul de regalitate era viu, favorizînd cauza principilor de Orania. Nici Jan de Witt, marele duşman al casei de Orania, nu era străin de ideea monarhiei. El era un „republican" numai în sensul devotamentului său faţă de propriul stat şi se opunea ferm partidului orangiştilor, însă, de fapt, dacă s-ar fi născut într-o monarhie, ar fi slujit-o cu acelaşi devotament: el l-a admonestat pe un prieten englez care denigra monarhia din ţara lui. Pe lîngă aceasta, de Witt era un ferm partizan al oligarhiei şi, din moment ce a împărtăşit ideile lui Pieter de la Court şi a susţinut celebrul său tratat *Interesele Olandei* (1662), făţiş antidemocratic. În lucrarea sa, de la Court excludea de la participarea la politică femeile şi servitorii, invalizii şi săracii, „împreună cu toţi aceia care practicaseră comerţul sau lucraseră cu ziua în slujba oricui"; dreptul şi activitatea politică se restrîngeau astfel la o minoritate de oameni independenţi.

Într-un asemenea amalgam de concepţii, singurul scop stabil al oamenilor de stat, adesea nepăsători la formele pe care această teorie le putea asuma, era de a asigura ca autoritatea statului să nu sufere zguduiri. În ceea ce-l priveşte, Cromwell afirma că nu prefera în mod deosebit unul dintre diferitele sisteme posibile, rămînînd ferm numai în ostilitatea sa faţă de democraţie. În rest, toate formele de guvernare erau pentru el „zgură şi gunoi faţă de Cristos". Totuşi, în fapt el demonstra că înclina către absolutism în forma de guvernare a unui singur om, şi nu întîmplător ideea *Leviatanului* (1651) lui Thomas Hobbes s-a născut din experienţa Angliei de la jumătatea veacului.

Oare această mişcare către absolutism în perioada barocă indică existenţa unui declin al constituţionalismului şi o pierdere a libertăţii? Evidenţa ar sugera un răspuns pozitiv. Iniţiativele statului păreau conduse în dauna acelor interese care pînă atunci se împărtăşiseră din

puterea statului. În Anglia pot fi subliniate conflicte periodice, poate de o importanţă minoră atunci cînd s-au ivit pentru prima oară în Parlament, care au sporit însă în intensitate şi, în intervalul „tiraniei celor unsprezece ani", au pregătit terenul acerbelor conflicte, în special de natură religioasă, ce au condus la războiul civil. În Spania, între anii 1600 şi 1610, exploziei constituţionaliste din Castilia i-a urmat cel mai autoritar guvern, al contelui-duce, căruia, la rîndul său, i-au urmat tentativele de amestec în privilegiile provinciilor. În Franţa, după anul 1614, Stările Generale n-au mai fost convocate. Se poate susţine că, în pofida tuturor acestor fapte, nu exista o intenţie deliberată de a elimina organele reprezentative: la urma urmei, Richelieu a binevoit să consulte *Assemblée de notables*, iar Olivares a făcut să fie ales de castilienele *Cortes* pentru a putea trata nemijlocit cu opoziţia. Probabil că aceşti oameni de stat aveau intenţii liberale, însă orientarea generală a epocii era, neîndoielnic, ostilă parlamentelor. Poate că opoziţia cea mai semnificativă a venit din violentul atac al lui Cromwell, cu prilejul dizolvării Parlamentului Lung, în 1653: „Voi nu sînteţi un Parlament; eu voi pune capăt activităţii voastre!". Acel deceniu a marcat sfîrşitul unei epoci pentru întreaga Europă: Dieta de la Brandemburg şi-a pierdut orice autoritate după 1653, în acelaşi an s-a reunit ultimul *Zemski Sobor* al Rusiei, Parlamentul danez a fost convocat pentru ultima oară în 1660 înainte de a ceda puterea, Parlamentul din Paris a fost redus la tăcere în jurul anului 1660, iar Castilia Habsburgilor nu a mai avut *Cortes* după 1665.

Desigur, reducerea rolului politic al organelor reprezentative nu constituia în sine o ameninţare pentru elita politică, ale cărei privilegii sociale au fost întărite. Cromwell a amintit într-unul dintre parlamentele sale că ele, elitele, erau coloana vertebrală a stabilităţii: „Un nobil, un gentilom, un proprietar de pămînturi: acesta este temeiul naţiunii". Jurămîntul său de protector spunea că întîia sa îndatorire era „garantarea proprietăţii". Culmea ironiei, el era singurul dintre marii oameni de stat europeni cu origini „populare"; toţi ceilalţi, pînă şi de Witt, proveneau din mica nobilime posesoare de pămînturi. De Witt aparţinea clasei „conducătoare", care nu era nobilă, însă cu siguranţă nici burgheză, el afirmîndu-şi ulterior rangul elitar, cînd s-a prezentat în 1660 cu titlul legal de *heer* (senior), graţie faptului că poseda feude. Este important să ţinem seama că pentru toţi conducătorii întărirea statului presupunea şi întărirea ordinii sociale, şi de aceea nu exista nici o contradicţie între absolutism şi interesele elitei dominante: dimpotrivă, absolutismul o consolida. Desigur, trebuiau luate precauţiile de rigoare: în 1636, Oxenstierna declara în Consiliul regal suedez: „Trebuie să ne comportăm ca nişte mijlocitori între rege şi supuşi şi să vorbim nu numai în favoarea drepturilor coroanei, ci şi despre lege şi despre libertăţile legitime ale ţării". Acele „libertăţi" atît de

pasionat apărate de bătrînul om de stat suedez trebuiau curînd puse în siguranţă prin adoptarea unui guvern absolut în 1680, pas pe care danezii îl făcuseră încă din 1660.

Pe scurt, fiind conservatori, toţi oamenii de stat de care ne ocupăm aveau o viziune foarte restrînsă asupra drepturilor şi libertăţilor şi, cu siguranţă, nu priveau cu ochi buni ceea ce astăzi este considerată a fi libertatea politică. Cromwell a fost probabil cel care a vorbit cel mai mult despre libertate, dar şi cel care i-a deplîns cel mai mult „abuzurile". De cîte ori îl folosea, termenul căpăta un sens diferit: în Irlanda el a proclamat: „Noi venim pentru a menţine gloria libertăţii engleze", invitîndu-i pe irlandezi să „folosească libertatea şi averile în egalitate cu englezii". Ca întotdeauna în politică, acelaşi termen semnifica lucruri diferite pentru persoane diferite, şi poate că nicăieri ca în Catalonia anilor '30 din veacul al XVII-lea, unde catalanii nu s-au încrezut în noile libertăţi oferite lor de contele-duce. Era o libertate să vadă modificate drepturile tradiţionale? Catalanii nu gîndeau astfel. Prin urmare, una dintre problemele cele mai spinoase pentru oamenii de stat era găsirea unui consens public pentru politica lor, însă nici unul nu a izbutit să-l obţină, nici măcar Richelieu, a cărui politică a fost aprig contestată în pamfletele frondiste. Cel mai mare dintre ei, Cromwell, a eşuat lamentabil în încercarea de a se alia atît cu elita, cît şi cu poporul: oscilînd de la un experiment politic la altul, el nu a izbutit niciodată să găsească o bază de acord şi a sfîrşit, cum spune Hill, „aşezat pe baionete şi nimic mai mult".

Din opere precum *Testamentul politic* al lui Richelieu se desprinde ideea iluzorie că omul de stat ar fi fost un simplu favorit al regelui. Teoretic, Richelieu i se adresa suveranului şi de aceea îl măgulea cu imaginea unui stat în care toate depindeau de voinţa acestuia. Practic, existau mecanisme complexe de putere şi de interese care contribuiau atît la crearea omului de stat, cît şi la menţinerea lui în poziţia obţinută.

Dintre acestea, cel dintîi şi cel mai important era folosirea patronatului, care comporta posibilitatea de a se sluji în mod liber de avantajele inerente funcţiei. Într-o epocă în care încă nu existau partide, patronatul reprezenta singurul mijloc de susţinere a forţelor politice, şi fiecare om de stat era nevoit să se folosească de el pentru a putea rămîne la putere. Miniştri precum Richelieu şi Olivares nu contau numai pe bunăvoinţa regală, ci, în egală măsură, pe aceea a elitei politice, iar dacă aceasta din urmă ar fi dispărut, carierele lor ar fi fost într-adevăr scurte. Din nefericire, nu există studii despre relaţiile politice ale lui Olivares; ştim însă că Richelieu şi, după el, Mazarin au construit un puternic sistem clientelar.

La baza puterii se aflau tot legături de devotament politic, însă era mai uşor să construieşti astfel de relaţii într-un mic stat ca Anglia

decît într-o structură diferită, ca aceea a Franţei. Se admitea totuşi, după cum declara un nobil provensal din secolul al XVII-lea, că „trebuie cultivată cunoaşterea celor mari şi puternici, fără al căror sprijin nu se poate menţine un partid". Ca atare, în Franţa s-au depus toate eforturile pentru construirea legăturilor de interese ce legau centrul de provincii, sistem avantajos pentru elitele provinciale, care astfel puteau influenţa centrul. Rudenia era baza indispensabilă a oricărei clientele, iar căsătoriile, principala probă; clientela se baza însă, de asemenea, pe influenţă şi pe avere, totul slujind la construirea unor reţele ce satisfăceau concomitent nevoile elitelor locale şi pe acelea ale statului central. Folosirea banilor („corupţia") în politică era obişnuită şi în general nu era considerată imorală. Recursul la clientelism nu însemna excluderea instituţiilor existente; dimpotrivă, acestea făceau parte din sistem. De exemplu, intendenţii francezi constituiau o verigă fundamentală a lanţului, iar în 1656, intendentul Burgundiei, Bouchu, îi relatează lui Mazarin: „Folosesc cît pot mai bine influenţa mea şi pe aceea a prietenilor şi a rudelor mele în această adunare [Stările], aşa încît proiectele regelui să se bucure de succes".

Reţeaua clientelară a lui Richelieu sau aceea a lui Mazarin aparţineau atît statului, cît şi lor înşile. La rigoare, această confuzie a interesului public cu cel privat era „corupţie", însă în epoca barocă nu se resimţea nici o contradicţie între unul şi celălalt, de vreme ce omul de stat servea, evident, statul. Abia cînd interesul privat a părut să intre în conflict cu cel al statului, ca în cazul somptuoasei proprietăţi a lui Fouquet de la Vaux-le-Vicomte, interesul public (altfel spus, coroana) a ridicat obiecţii.

Uzanţele şi formele patronatului erau numeroase. Le putem rezuma schematic în trei teme: avere, familie şi clientelă.

Acumularea de bunuri era condamnată de opozanţi ca o probă de cupiditate personală, opinie perfect justificată. Continua acumulare de bogăţii de către Richelieu şi Mazarin se poate explica doar printr-un soi de obsesie personală, o sete de agoniseală ce depăşea orice limită. La moartea sa, fiecare dintre cei doi cardinali era, neîndoielnic, omul cel mai bogat din Franţa, după rege. Bergin scrie: „Principala convingere a lui Richelieu pare să fi fost aceea că puterea presupunea fast". De la începutul carierei, el a confundat în mod deliberat interesul particular cu cel public. De pe la 1620, în calitate de prim consilier al reginei-mamă şi de conducător al administraţiei sale politice şi private, Richelieu s-a folosit de funcţionarii regatului pentru promovarea propriilor interese, plasîndu-şi aşa-numitele „creaturi" în interiorul structurilor de putere ale reginei, astfel încît în 1630, după acea *journée des dupes*, el le-a substituit fără nici un efort ascendentului de care ea se bucurase pînă la acea dată. Tot astfel, atunci cînd a atins o poziţie de putere în preajma regelui, Richelieu s-a folosit de funcţionarii

din guvern pentru a-și înlesni interesele private, ceea ce, pe lîngă posibilitatea de acces la toate sursele de profit ale statului, i-a permis să strîngă o avere imensă.

O mare parte din această avere era constituită din venituri în bani, iar o alta, nu mai puțin importantă, din proprietăți de terenuri. Pămîntul a fost achiziționat rapid și sistematic în perioada în care a rămas în funcție; Richelieu avea proprietăți împrăștiate prin țară, de cele mai multe ori cumpărate ca investiție, și pămînturi deosebit de rentabile în zonele Paris, Fontainebleau și Saint-Germain, cu o valoare totală depășind cinci milioane de livre, cea mai mare concentrație de proprietate de terenuri în posesia unui particular în întreaga istorie a Franței „vechiului regim". Faptul cel mai remarcabil este că, în vreme ce veniturile din pămînturile aflate în posesia marii nobilimi trebuiau să servească la lichidarea unor datorii urgente, în cazul lui Richelieu proprietățile erau scutite de datorii, iar tot ceea ce produceau ele era cîștig pur. În plus, cardinalul, ca om al Bisericii, o putea exploata și pe aceasta. Într-o epocă în care Contrareforma căuta să mărginească și să abolească teoretic pluralitatea beneficiilor ecleziastice, iată-l pe Richelieu în posesia (pe lîngă dioceza Luçon, unde era titular și pe care a cedat-o unui client în 1632) a cincisprezece abații (inclusiv a faimoasei Cluny) și patru priorate. La moartea sa, proprietatea, din care un sfert îl constituiau pămînturile, a fost evaluată la circa douăzeci de milioane de livre, fără a socoti valoarea enormă a Palais-Cardinal din Paris și nici consistentele venituri anuale, de circa un milion de livre.

Ales cardinal în decembrie 1641 și membru al Consiliului regal, Mazarin i-a urmat lui Richelieu în fruntea consiliului și, de asemenea, a administrației domestice a reginei, moștenind totodată patronatul presupus de cele două funcții. Numărul celorlalte funcții pe care el a izbutit să le cumuleze în continuare este incredibil: guvernator la Fontainebleau, La Rochelle, Le Havre, Alvernia, Breisach și Alsacia, șef a șaptesprezece abații, inclusiv aceea de la Cluny, duce de Nevers și Mayenne și multe altele – o avere imensă, provenită dintr-o serie de surse oficiale și secrete, care i-a permis să acumuleze numeroase proprietăți la Paris și la Roma și mai cu seamă palatul Mazarin (astăzi Biblioteca Națională). La moartea sa a lăsat tot acest patrimoniu regelui, dovedind, mult mai mult decît Richelieu, o atitudine coerentă, în sensul în care tot ceea ce îi aparținea lui revenea statului și viceversa. După pilda lui Richelieu, el și-a consacrat o mare parte din avere pentru sprijinirea artelor; a întemeiat, printre altele, Academia de pictură în 1648 și l-a adus din Italia pe muzicianul Lully.

Și în Olanda republicană un om de stat se putea îmbogăți. După ce a fost ales pensionar al Olandei, în 1653, averea lui de Witt, investită în cea mai mare parte în titluri și terenuri, a sporit considerabil. Poziția pe care o deținea l-a ajutat să-și găsească și o soție bogată (s-a

căsătorit abia la treizeci de ani). Prestigiul şi căsătoria i-au procurat o avere solidă, de care însă nu s-a folosit niciodată ostentativ. Cîţiva ani mai tîrziu, Sir William Temple, scriind despre Provinciile Unite, pomenea „simplitatea şi modestia traiului miniştrilor”, iar în ce-l priveşte pe de Witt comenta: „Întreaga funcţionare şi cheltuielile casei sale erau absolut identice cu ale celorlalţi miniştri ai statului; înfăţişarea sa era serioasă, simplă şi populară; pe masa lui se găsea numai cît era necesar pentru servitorime sau pentru vreun prieten”; în public, „în general îl vedeai mergînd pe jos şi singur, ca cel mai obişnuit locuitor al oraşului”. Să comparăm această situaţie cu aceea a lui Cromwell, care, dintr-un modest proprietar de terenuri, a devenit destinatarul a 70.000 de lire sterline pe an (primite ca protector în 1654), pentru cheltuieli şi întreţinerea servitorimii, venit de care se bucura în afara deja apreciabilelor rente de pe terenuri (în 1651 Parlamentul îi conferise proprietăţi care îi aduceau 4.000 de lire sterline pe an). Cu toate acestea, ambasadorul venețian elogia viaţa lipsită de pretenţii, de ostentaţie şi de pompă a Protectorului, atît de diferită de obişnuinţele anterioare ale regatului englez. În ultimii ani, traiul său a devenit mai strălucitor (în 1658 se spunea că „Cromwell introdusese moda spaniolă”), iar aceasta ne aminteşte că Cromwell era un om liberal, fără scheme dogmatice puritane.

Olivares a pornit pe calea bogăţiei deja favorizat de faptul că provenea dintr-o puternică şi nobilă casă andaluză, Guzmán. Acumularea grabnică de onoruri era tipică pentru toţi oamenii de stat aflaţi în ascensiune: la curte a obţinut posturi strategice, precum cel de intendent al grajdurilor şi mare şambelan, însă a preluat şi un mare număr de sarcini nominale, printre care aceea de general al cavaleriei. Titlurile onorifice nu produceau avere prin ele însele, de aceea era necesară acumularea de pămînturi, ceea ce el a făcut cu îndîrjire, cumpărînd moşii şi oraşe, cu scopul de a crea pentru sine, în apropiere de Sevilla, ducatul de San Lucar, în al cărui centru se afla oraşul cu acelaşi nume. Astfel, Olivares şi-a ridicat familia la nivelul celei mai înalte nobilimi castiliene.

Obţinerea puterii era urmată în mod automat de rostuirea membrilor familiei. Dacă nu se întîmpla să fie din cale-afară de ghinionişti – sau, ca în cazul lui Cromwell, în condiţii de instabilitate –, oamenii de stat din epoca barocă izbuteau să instituie dinastii de un grad aproape egal cu cele regale. Imediat după alegere, ei aveau grijă să-şi gratifice şi să-şi aranjeze toţi membrii importanţi ai familiei. Primul obiectiv al lui de Witt, proaspăt intrat în funcţie, a fost să-şi plaseze „vasta reţea de rude” şi prieteni: era minimul pe care îl putea face cu patronatul de care dispunea. El controla unele posturi ca pensionar, iar altele ca reprezentant al Olandei în Stările Generale. Natura pregnant oligarhică a politicii din ţările nordice protestante făcea ca rareori căsătoriile sau plasările rudelor să constituie sisteme solide de control al puterii.

Dimpotrivă, în Franţa şi în sudul Europei, era admis ca rudele să fie plasate în poziţii-cheie, şi încă o dată Richelieu reprezintă cazul cel mai răsunător: fratele Alphonse a ajuns arhiepiscop de Lyon, vărul Charles de la Porte – comandant al artileriei şi mareşal, iar alte rubedenii din diverse ramuri ale familiei au ocupat posturi în armată, marină, administraţie şi finanţe. O nepoată de-a lui s-a măritat în familia regală şi a devenit ducesă d'Enghien, iar altele, prin căsătorie, au obţinut titlul de ducesă sau de contesă. Reţeaua familială construită graţie nepotismului nu numai că a creat o dinastie, dar a fost chiar centrul guvernării conduse de cardinal şi a continuat, după el, prin Mazarin. Acesta din urmă, fiind străin şi burlac, avea mai puţine rubedenii de satisfăcut, dar nu s-a lăsat mai prejos decît predecesorul său. Membrii familiei sale se bucurau de beneficii imense, urcînd prin el la cele mai înalte ranguri din regat: cele şase nepoate ale sale, *Mazarinettes*, au devenit, respectiv, contesă de Soissons, ducesă de Mercœur, principesă Conti, ducesă de Modena, ducesă de Mazzarino, ducesă de Bouillon şi principesă Colonna (aceasta din urmă era Maria, a cărei idilică legătură amoroasă cu tînărul Ludovic al XIV-lea, în 1658, a fost brusc retezată de cardinal, „spre binele regatului").

Şi Olivares a atribuit numeroase rente şi titluri membrilor familiei sale, din distinsa casă Guzmán, pe care i-a recompensat în egală măsură. Date fiind strînsele legături matrimoniale în rîndurile aristocraţiei castiliene, remunerarea neamului însemna că funcţiile erau atribuite unui întreg grup de aristocraţi, în acest caz familiilor înrudite Zúñiga, Guzmán şi Haro. Printre cei mai favorizaţi de regimul contelui-duce s-au numărat cumnatul, conte de Monterrey, numit în continuare *grande* de Spania, ambasador la Roma şi vicerege al Neapolelui, şi nepotul Don Luis de Haro, care mai tîrziu i-a urmat ca prim-ministru. Plasarea rudelor în toate aceste sisteme nepotiste garanta o reţea de loialitate întemeiată pe cea mai strînsă dintre legături – aceea de sînge –, care nu se extindea numai în interiorul palatului, ci se ramifica în zonele strategice ale ţării. Din nefericire, în cazul lui Olivares familia nu era întotdeauna demnă de încredere, iar unele personaje marcante din casa respectivă au contribuit ulterior la căderea primului-ministru.

Dintre mijloacele prin care oamenii de stat îşi păstrau puterea, clientelismul era cel mai angajant, dar probabil şi cel mai puţin sigur. În realitate, clientelismul nu a existat pînă în clipa în care a fost impus şi alimentat în interiorul modelelor de devotament politic aflate în vigoare, astfel încît clientul nu trăda o legătură de loialitate precedentă atunci cînd se lega printr-una nouă. În vremurile moderne, aceasta ar putea fi percepută ca o „putere de bază". Desigur, clientelismul se putea întemeia pur şi simplu pe prietenie, însă o astfel de prietenie putea fi şi politică, ca atunci cînd se baza pe cooperarea în administraţiile locale. Temeiul natural al clientelismului era interesul

personal: erai atras să intri în reţea numai dacă aceasta îţi aducea avantaje materiale sau în ceea ce priveşte poziţia socială, iar protectorul trebuia, prin urmare, să aibă la dispoziţie un substanţial fond de răsplăţi şi titluri onorifice, pe care spaniolii le numeau *mercedes*.

În epoca barocă, nevoia de clientelă se năştea din carenţele statului. Nici un guvern din Europa nu poseda un aparat birocratic în măsură să lege interesele provinciilor de ale centrului şi, ca atare, oamenii de stat trebuiau să creeze această legătură în afara sistemului social existent, fără a leza interesele locale. Puţini oameni de stat au izbutit aceasta. Sistemele sociale din Europa de Nord – Anglia, Suedia şi Provinciile Unite – nu se puteau adapta la acestă formă de control. În Spania, Olivares n-a reuşit să recruteze clienţi tocmai acolo unde ar fi avut mai multă nevoie, la curtea de Aragón şi în Portugalia, iar în Andaluzia a fost nevoit să se mărginească la o bază de putere redusă. Doar în Franţa istoricii au putut găsi oameni de stat cu o clientelă solidă. Chiar dacă se consideră că Richelieu exercita puterea de la centru, trebuie subliniat faptul că soliditatea poziţiei sale depindea în mod necesar de siguranţa poziţiei din provincii, după cum arată controlul efectuat de el asupra unor anumiţi guvernatori. Bergin a demonstrat că „toţi guvernatorii importanţi din provinciile maritime ale Franţei, din Normandia de sud pînă în apropierea Girondei erau în mîinile lui”, inclusiv oraşe precum Le Havre, Nantes şi La Rochelle, şi că celelalte sedii ale puterii din zonă se găseau în mîinile unor rude ale sale. Brest, de pildă, se găsea sub conducerea unui văr. Reţeaua clientelei nu se restrîngea însă doar la acest colţ al ţării. Kettering a arătat limpede modul în care ministrul a izbutit să lărgească influenţa guvernului central în Provenţa, creînd o reţea constituită prin împletirea legăturilor de rudenie, căsătorie, prietenie şi funcţii, care se întindea în afara provinciilor, pînă la Versailles şi Paris. Din această reţea făceau parte nu marii nobili, ci nobilii mărunţi, iar cooperarea lor permitea Franţei să opereze ca o entitate politică unită. În 1633, un nobil provensal i se adresa cardinalului în aceşti termeni: „Nu am ambiţie mai mare pe această lume decît să fiu unul dintre protejaţii Domniei voastre”.

Analizînd modul în care provinciile puteau colabora cu centrul, ar trebui să ţinem seama că de fapt toţi oamenii noştri de stat au fost învinşi de provincii. Cu toate că este posibil ca europenii să fi încercat un sentiment pentru propria naţiune, ei continuau să fie mai legaţi de propria provincie, iar elitele locale respingeau ideea de a urma politica din capitală. Insuccesul lui de Witt în încercarea ca elitele să urmărească un interes comun i-a grăbit căderea. Poate că şi mai demnă de consideraţie a fost incapacitatea lui Cromwell de a găsi un acord; de la început, el nu a putut conta pe sprijinul zonelor periferice din Anglia, Scoţia şi Irlanda, însă cea mai mare înfrîngere a suferit-o din partea elitelor din provinciile englezeşti, iar în cele din urmă singurul

mijloc de convingere pe care l-a putut oferi a fost forţa brută. Olivares combătea elitele necastiliene, şi nu-i de mirare că, în cele din urmă, şi cele castiliene l-au abandonat, prin trădarea lui Medina Sidonia în chiar patria sa, Andaluzia – o înghiţitură amară pentru un bărbat ale cărui aspiraţii nu s-au mărginit niciodată la o simplă provincie.

Chiar Richelieu – în ciuda clientelei sale – şi Mazarin au căzut din acelaşi motiv. Fronda reprezenta un comentariu adecvat la incapacitatea oamenilor de stat de a ridica interesele statului deasupra intereselor provinciei. La jumătatea secolului al XVII-lea, provincia autonomă – Olanda, Provenţa, Catalonia – constituia în continuare unitatea politică de bază a Europei moderne; naţiunea era în curs de formare, însă pentru moment nu se întrezărea la orizont, iar în 1660 Ludovic al XIV-lea trebuia să asedieze Marsilia rebelă, care în zadar a cerut ajutor Spaniei.

Politica externă era cîmpul de acţiune pe care regii şi miniştrii, în egală măsură, îl considerau specialitatea lor supremă. Toţi oamenii de stat erau imperialişti cu bună ştiinţă. Politica presupunea exercitarea puterii, însă politica externă reprezenta suprema ei exercitare. Oare n-a declarat Machiavelli (*Principele*, XIV) că arta războiului „este singura ştiinţă pe care se cuvine s-o aibă acela care comandă"? În perioada barocă, mai bine de trei sferturi din veniturile statului erau cheltuite de regulă pentru război sau pentru pregătirea acestuia şi, în mod inevitabil, atenţia omului de stat era în principal atrasă de politica externă.

Intenţiile agresive ale politicienilor se exprimau în termeni de susţinere a autorităţii suveranului. În 1625, Olivares afirma: „Am dorit întotdeauna să văd că faima Maiestăţii voastre în lume este pe măsura măreţiei şi a însuşirilor voastre", iar Richelieu îşi anunţa regele că unul dintre principalele sale interese era „să aducă reputaţia voastră în rîndul naţiunilor străine la nivelul ce i se cuvine". În 1629, Richelieu observa şi că „este dificil pentru un principe să aibă mare respect şi mare linişte, cîtă vreme adesea respectul lumii se obţine numai prin fapte mari". În această perioadă istorică, reputaţia unui rege nu mai trebuia cucerită prin acţiuni personale, chiar dacă Ludovic al XIII-lea a participat activ la campaniile din 1620 împotriva mamei sale, iar mai apoi împotriva hughenoţilor. Prezenţa lui Filip al IV-lea în mijlocul trupelor a fost în schimb o pură formalitate. Cea mai faimoasă excepţie în ceea ce priveşte rolul personal din ce în ce mai mic al suveranilor în operaţiunile militare a fost marele protestant Gustav Adolf al Suediei, „Leul Nordului".

Ca şi seniorii lor, oamenii de stat considerau că onoarea trebuia cucerită pe cîmpul de luptă. De Witt fusese educat în ştiinţele şi artele din vreme de pace şi trebuie considerat o excepţie, însă ne uimeşte că un nobil spaniol ca Olivares era total lipsit de experienţa practică

a războiului. Cancelarul suedez Axel Oxenstierna era mai mult un administrator decît un soldat, dar şi-a însoţit regele, asumîndu-şi numeroase decizii importante cu privire la armată; a avut, prin urmare, o experienţă vastă şi directă a cîmpului de luptă. Ca om al Bisericii, Richelieu nu putea fi considerat un soldat, însă datorită modului în care a condus personal asediul de la La Rochelle, din 1628, el merită cu siguranţă această recunoaştere. Din toate punctele de vedere, Cromwell a fost cel mai mare soldat al epocii sale.

În secolul al XVII-lea, politica internă se reducea în esenţă la menţinerea legii şi ordinii şi, prin urmare, cea mai mare parte a energiei oamenilor de stat era direcţionată către afacerile externe; nu întîmplător biografiile clasice ale lui de Witt, Olivares sau Richelieu acordă o atenţie deosebită rolului lor pe scena internaţională. Prin definiţie, acest rol era agresiv. Este posibil ca rolul pe care l-a jucat de Witt să nu pară astfel, întrucît sub conducerea sa republica a încercat să evite războiul pentru a putea supravieţui, însă diplomaţia lui a fost hotărît agresivă, deci în acord cu modelul comun. În pofida temperamentului său pacific şi a politicii sale prevăzătoare, în timpul guvernării sale s-au acumulat cele mai multe ameninţări la adresa republicii şi, pe cît se pare, politica externă – ameninţarea din partea Franţei – a fost cea care i-a determinat căderea.

Cîtă vreme oamenii de stat şi-au jucat reputaţia în politica externă, istoricii i-au judecat ulterior din această perspectivă; puţini dintre ei emerg cu o reputaţie fără pete. Cel mai dezastruos a fost Olivares, a cărui tentativă de a salva reputaţia Spaniei a eşuat împreună cu propriul său prestigiu în războiul de la Mantova, din 1628. Căderea lui Olivares însemna în acelaşi timp eşecul întregii experienţe imperiale spaniole: sfîşiată de elanuri copleşitoare şi de resurse inadecvate, monarhia nu a „apus", ci pur şi simplu nu a fost în stare să facă faţă problemei. Pe lîngă aceasta, redescoperirea identităţii proprii în diferitele regiuni din regat, de exemplu în 1640 în Catalonia sau în 1647 la Napoli, ameninţa cu erodarea premisei pe baza căreia lucrase Olivares, adică a ideii ca toate regatele să coopereze mai strîns cu Castilia. A fost nevoie de falimentul politicii externe pentru a-l grăbi pe acela al politicii interne. Se poate face o comparaţie cu Suedia, care în aceiaşi ani încerca să urmeze în exterior un vis imperial ce nu putea fi în nici un chip justificat de resursele limitate de care dispunea guvernul. În 1632, cînd Oxenstierna afirma că singura soluţie imaginabilă în Germania era aceea „cu picioarele noastre pe grumazul lor şi cu un cuţit la beregată", el folosea limbajul pe care oamenii de stat suedezi ulteriori au continuat să-l adopte, însă care a sfîrşit o dată cu prăbuşirea imperiului, la finele secolului.

Dimpotrivă, eşecul lui Cromwell pe scena mondială a fost mai curînd aparent decît real, iar dintre toate aspectele guvernării sale singurul despre care se vorbea favorabil era politica externă. În 1667, Samuel

Pepys nota că oamenii vremii „îl elogiau pentru atîtea fapte curajoase şi pentru că se făcuse temut de principii vecini". În 1672, ambasadorul olandez i-a spus lui Carol al II-lea: „Cromwell era un om mare şi se făcea temut pe pămînt şi pe mare". El le insufla englezilor un sentiment de orgoliu pentru puterea redescoperită a armatelor (împotriva scoţienilor la Dunbar şi a spaniolilor la Dunkerque) şi a forţei lor navale (înfrîngerea olandezilor, luarea Jamaicei în, de altfel, dezastruoasa expediţie spre Indiile occidentale, capturarea flotei spaniole de către Blake în 1657). Cromwell le-a oferit englezilor o strategie mondială care îi sfida atît pe concurenţii lor în comerţ, olandezii, cît şi pe duşmanul lor ideologic, Spania: o perspectivă care aşeza temeiurile viitorului imperiu britanic. Aventura sa imperială apare cu atît mai excepţională, cu cît a fost atît de scurtă şi urmată de politica externă stupidă a succesorilor.

Dintre ceilalţi oameni de stat din epocă, Richelieu este singurul care a beneficiat de judecata favorabilă atît a contemporanilor, cît şi a istoricilor, şi aproape exclusiv pentru agresiunea sa, adică pentru contribuţia la mărirea Franţei, iar asupra acestui fapt nu există nici o îndoială. Tapié îşi încheie astfel lucrarea despre perioada lui Ludovic al XIII-lea şi a lui Richelieu:

> Franţa anului 1643 este mult mai mare decît Franţa anului 1610, extinzîndu-se mult dincolo de valea Somme, pînă la podişul Artois. Domină Lorena şi Alsacia, Metz, Nancy, Colmar şi punctele de pe Rinul superior. Are un picior în Italia, ocupă Rossillonul şi protejează Catalonia. Mulţumită alianţei cu Portugalia, a pătruns în Peninsula Iberică. Refacerea puterii sale maritime îi permite să practice negoţul pe Mediterana, în Atlantic şi în mările Nordului. Posedă colonii în Canada şi Indiile occidentale. Există agenţii comerciale franceze pe coasta Senegalului şi în Madagascar. În mai puţin de douăzeci de ani, Franţa a devenit o ţară de cea mai mare importanţă pe plan mondial.

Istoria triumfurilor era abia la început, iar cîştigurile erau mici în comparaţie cu ceea ce avea să dobîndească Franţa în următorii cincizeci de ani. Pentru cei care, astăzi, ca şi atunci, consideră toate acestea fapta unui singur om, poziţia lui Richelieu mai presus de a oricărui alt om de stat al vremii rămîne inatacabilă.

Aventura imperială cerea plata unui preţ, iar oamenii de stat erau, neîndoielnic, responsabili pentru creşterea împovărătoare a taxelor şi birurilor. Sub Richelieu impozitele au crescut de aproape patru ori, iar sub Olivares, în Castilia, ele s-au dublat; cheltuielile de război ale Suediei au dus trezoreria la faliment. Rezultatul efectiv al triumfurilor în politica externă era sărăcia crescîndă, care se manifesta pregnant cu deosebire în periodicele răscoale populare din zonele rurale franceze, în ultimii ani de război ai celor doi cardinali. Mizeria poporului nu era, oricum, un concept în măsură să tulbure vocabularul oamenilor de stat, iar războiul era venerat ca o contribuţie la onoarea statului, fără

a ţine seama de repercusiunile asupra celor care plăteau, cu taxele sau cu viaţa. Cîtăva vreme mai tîrziu, Ludovic al XIV-lea a afirmat: „Nimic nu mi-a îndurerat mai mult sufletul decît vlăguirea supuşilor mei sub povara nemăsurată a taxelor". Triumfurile lui Richelieu duseseră deja la aceasta, însă el însuşi a trebuit să sporească ulterior apăsarea asupra contribuabililor francezi.

Întrucît nu făceau parte, asemenea politicienilor moderni, dintr-o structură ce reflecta opinii sau se consulta cu susţinătorii, oamenii de stat din perioada barocă erau complet izolaţi de activităţile cotidiene ale corpului politic, ei bazîndu-se numai pe un cerc restrîns de consilieri. Nu aveau a se justifica în faţa unui electorat, ci numai înaintea istoriei, şi, în consecinţă, nu recurgeau la una dintre cele mai puternice arme ale statului modern, propaganda, căreia nu i se atribuia nici o funcţie oficială în politică. Unele instrumente de control social, ca amvonul, erau recunoscute ca atare şi-şi aveau rolul cuvenit, însă presa tipărită nu era încă un instrument de stat.

Totuşi, în mod bizar, propaganda începea să fie folosită pentru justificarea stării de război, ea atingînd apogeul în voluminoasa literatură de pamflete, opuscule şi foi volante care au văzut lumina în timpul Războiului de treizeci de ani. Multe state europene au încercat să organizeze o presă propagandistică tocmai datorită războiului. Celebra *Gazette de France* a lui Richelieu (1631) urmărea nu opinia internă, ci pe aceea europeană; cîmpul său de referinţă era politica externă, iar faptul că directorul ei, Renaudot, era protestant îi influenţa pe numeroşii aliaţi luterani ai cardinalului. În Anglia lui Cromwell, presa era într-o largă măsură controlată de secretarul de stat Thurloe, a cărui sferă de autoritate cuprindea tocmai afacerile externe: pe la 1650 mai supravieţuiau doar două jurnale, ambele purtătoare de cuvînt ale guvernului. Rolul redus al propagandei a avut o excepţie frapantă: pe durata mişcărilor revoluţionare de la jumătatea secolului de la Londra, Paris şi Barcelona, pentru prima dată în istoria Europei, unele grupări de opoziţie au folosit tiparul pentru a ataca politica statului, furnizîndu-ne astfel una dintre cele mai bogate culegeri de opinii de care ar putea dispune istoricii. Spre sfîrşitul secolului al XVII-lea începe recunoaşterea însemnătăţii propagandei. În Olanda, de Witt este nevoit să folosească materiale tipărite împotriva opoziţiei puternice, iar *Interesele Olandei* al lui de la Court este „conceput pentru evidenţierea excelenţei guvernului Stărilor Generale împotriva naturii reprobabile a celui condus de *stadhouders*", adică de casa de Orania.

Prin urmare, poporul începea să pătrundă misterele sacre ale puterii. Ne aflăm însă într-o epocă predemocratică, iar în vreme de criză sau de insuccese oamenii de stat se adresau nu poporului, ci doar lui Dumnezeu, şi numai în faţa lui considerau că trebuie să-şi justifice acţiunile. Strînsa legătură cu Dumnezeu a oamenilor de stat catolici era

autentică, însă pare oarecum distantă dacă o comparăm cu intimitatea profesată de rivalii lor protestanţi. Poate că nimeni nu era într-un raport mai strîns cu Dumnezeu decît Oliver Cromwell. În 1649, un oponent de-al său *leveller* a spus despre el: „De cum i se atrage atenţia lui Cromwell asupra unui lucru, el îşi pune mîna la piept, îşi ridică ochii şi-l cheamă pe Domnul drept martor; plînge, urlă şi se căieşte chiar şi atunci cînd îţi împlîntă pumnalul în inimă". Dumnezeu şi Providenţa apar în toate discursurile şi scrierile sale, o trăsătură specifică a tradiţiei puritane engleze, însă de un relief deosebit în cazul lordului protector, care îşi lega întreaga politică de Dumnezeu, vedea în toate izbînzile o „bunăvoinţă a Domnului", iar în 1654 inaugura o reuniune a Consiliului de Stat cu aceste cuvinte: „Dumnezeu ne-a adus aici numai pentru a reflecta asupra lucrării pe care o putem face în lume".

Aşadar, care au fost izbînzile marilor bărbaţi ai acestei epoci? Au avut cu toţii de luptat împotriva unor opoziţii îndîrjite, şi se poate spune că numai Richelieu şi Oxenstierna şi-au dus programele la bun sfîrşit. Opoziţia nu era numai aspră şi continuă, ci şi personală (de Witt a trecut printr-o tentativă de asasinat pe cînd era în funcţie, iar apoi a fost ucis, iar Richelieu a dejucat cel puţin opt comploturi importante îndreptate împotriva vieţii sale), deşi Richelieu afirma că singurii săi duşmani erau cei ai statului. Ar fi naiv să ne închipuim că slăbiciunea de caracter personală nu juca, în cazul lor, nici un rol în instigarea opoziţiilor. Mulţi dintre cei care împărtăşeau opiniile lui Cromwell l-au acuzat ulterior de falsitate; un scoţian l-a numit „simulator grosolan şi mare mincinos". O mare parte din campania împotriva lui Mazarin se năştea dintr-o antipatie personală faţă de el, iar aşa-numitele *Mazarinades* erau în mod frecvent şi violent personale:

Un vent de fronde
a soufflé ce matin;
Je crois qu'il gronde
contre le Mazarin.

Numeroasele *Mazarinades* (s-au păstrat mai bine de cinci mii) reprezintă o preţioasă sursă de judecăţi asupra relelor atribuite oamenilor de stat, mai ales în măsura în care, atacîndu-l pe Mazarin, mulţi intenţionau în mod premeditat să-l atace pe Richelieu. De ce îl acuzau? Era străin, italian; vorbea franceza cu un accent groaznic; introducea gusturi italiene (opera) şi vicii italiene (cărţuliile obscene îl acuzau în unanimitate de sodomie); era un tiran, ca Richelieu; abuzase de finanţele publice în folos personal; se îmbogăţise, ca Richelieu.

În politică, bărbaţii trebuiau să aibă umeri puternici ca să suporte critica şi din acelaşi motiv trebuiau să aibă o natură tolerantă. În Franţa, statul însuşi trebuia să-i tolereze pe hughenoţi, iar reflecţia

din testamentul lui Richelieu că „prudenţa nu permite nimic atît de hazardat, încît să existe riscul de a elimina grîul o dată cu buruienile" era numai o elegantă reluare a ceea ce mulţi alţi francezi faimoşi declaraseră înaintea lui. Alianţa cu statele protestante a sporit, cu siguranţă, motivele de toleranţă, însă cardinalul a depăşit toleranţa pasivă, asociindu-se îndeaproape cu intelectuali hughenoţi precum Conrart, căruia i-a încredinţat alcătuirea Academiei Franţei. Oricît ar părea de ciudat, şi Olivares trebuie aşezat printre cei care au avut înclinaţie spre toleranţă; tolerarea protestanţilor nu era o problemă pentru el, cîtă vreme nu existau protestanţi, însă contele-duce era sensibil la nedreptăţile suferite de indivizii de origine evreiască, iar în mai multe rînduri şi-a manifestat opoziţia faţă de discriminările culturale de orice fel. În Anglia şi în Olanda, tradiţiile bigote rivalizau cu cele liberale, şi atît Cromwell, cît şi de Witt stăteau de partea libertăţii. Lordul protector, în ciuda sîngeroasei reprimări a catolicilor irlandezi, şi-a declarat în repetate rînduri ostilitatea faţă de orice fel de constrîngere religioasă. „Nu mă amestec – a spus el – în conştiinţa nimănui, decît dacă prin libertate de conştiinţă voi înţelegeţi libertatea de a celebra misa"; această afirmaţie preciza atît principiul, cît şi limitele sale. El nu înţelegea îngustimea de vederi a protestanţilor, iar în 1650, într-un faimos apel adresat scoţienilor calvinişti, i-a îndemnat să „ia în seamă posibilitatea de a se înşela". În 1654 deplîngea dificultatea de a obţine libertatea religioasă: „Toţi doresc să aibă libertate, dar nimeni nu vrea să o acorde".

Conform unui biograf, de Witt „nu voia fanatism şi nu putea înţelege de ce teoriile trebuiau să-i agite atîta pe oameni". Cu toate că nu era favorabil diversităţii de opinii, el a dat dovadă de toleranţă faţă de catolici, menoniţi şi evrei, minorităţile cu care a avut cel mai mult de-a face în viaţa politică. Republica olandeză impusese crezul calvinist al unei minorităţi asupra unei populaţii în majoritate catolice, însă de Witt, deşi a sprijinit în teorie intolerantele legi anticatolice, nu a întreprins niciodată vreun pas pentru a le întări; de aceea calviniştii fanatici îl considerau un ipocrit. Chiar în perioada în care de Witt era pensionar, diplomatul englez Sir William Temple a făcut nemuritoarea observaţie că „religia poate că produce mai multe beneficii în alte locuri, însă face mai puţine pagube aici" şi a atribuit toleranţei generale a olandezilor „enorma creştere a comerţului şi a averilor lor şi, prin urmare, forţa şi măreţia statului lor".

Cînd încercăm să-i evaluăm pe oamenii de stat din această epocă, nu putem să nu fim impresionaţi de puterea lor de muncă. Fără ajutorul unei birocraţii pe care să se poată bizui, ei erau nevoiţi să se ocupe personal chiar de cele mai mărunte afaceri ale guvernării şi, ca atare, erau expuşi la suprasolicitare în muncă şi la depresie. Christopher Hill nu pregetă să-l numească pe Cromwell „maniaco-depresiv" şi

aceeaşi afirmaţie o face Gregorio Marañón în cazul lui Olivares. Oare responsabilităţile de stat duceau la depresie şi la nebunie? Contemporanii au desluşit la Cromwell faze alternative de melancolie şi isterie; puritanul Richard Baxter spunea despre el că avea accese de rîs, „ca unul care a băut un pahar în plus". Dimpotrivă, dacă era iritat de veşti politice proaste, se îmbolnăvea sau cădea la pat. Multe dintre declaraţiile publice şi private ale lui Olivares, încă din 1620 (cînd moartea fiicei sale i-a provocat atacuri de depresie), sugerează o tensiune mentală extremă, care în cele din urmă, pe patul de moarte, s-a preschimbat în nebunie. O energie neobosită, ce reflecta o disperare intimă, se exterioriza însă sub forma devotamentului aproape fanatic faţă de rege: aceasta părea să fie adevărata natură a lui Olivares. Există vreo diferenţă faţă de judecata lui Temple despre de Witt: „...un om de o neobosită hărnicie, inflexibilă tenacitate, solidă, lucidă şi profundă inteligenţă şi nepătată integritate, astfel încît, dacă era cumva orbit, era de pasiunea pentru ceea el considera a fi binele şi interesul statului"?

Cu aceste impresii de anxietate ar trebui oare să ne oprim, concluzionînd eşecul oamenilor de stat din epoca barocă? Planurile lui Olivares s-au încheiat printr-un dezastru, guvernul lui Cromwell s-a dizolvat, domnia regenţilor a sfîrşit în sînge prin asasinarea fraţilor de Witt, tentativa lui Oxenstierna de stabilizare a Suediei a sfîrşit prin abdicarea reginei Cristina, iar guvernarea lui Mazarin a dus la un război civil. Ar fi totuşi nedrept într-o oarecare măsură să prezentăm un tablou în tonuri întunecate. Numai cazul lui Olivares poate fi într-adevăr considerat un eşec, căci măsurile politice adoptate de el erau imposibil de realizat, provocînd la rîndul lor probleme ulterioare. Într-o măsură mai mică sau mai mare, toţi ceilalţi au oferit propriilor popoare contribuţii pozitive şi durabile. Stabilitatea introdusă de Jan de Witt în viaţa publică a Provinciilor Unite a constituit elementul care a înlesnit ascensiunea la putere a lui Wilhelm al III-lea de Orania. După moartea lui Gustav Adolf, în 1632, fără atenta conducere constituţională a lui Oxenstierna în perioada regală de minorat, monarhia şi imperiul s-ar fi prăbuşit. Poziţia ocupată de Cromwell şi de Richelieu în istorie, de prim rang, dă măsura contribuţiei profunde pe care fiecare dintre cei doi a oferit-o ascensiunii definitive a naţiunilor lor la nivel mondial. Chiar şi defăimatul şi dispreţuitul Mazarin trebuie amintit ca tutore şi arhitect al puterii absolute a Regelui-Soare.

„În realitate, spunea Olivares în 1634, există multe lucruri pe care le trecem cu vederea, şi dintre ele nu ultima este istoria." Urmărind să-şi salveze reputaţia în faţa posterităţii, el l-a chemat la curtea din Madrid pe un italian ca istoric oficial personal. Preocupat pe bună dreptate de soarta pe care istoria avea să i-o rezerve, Richelieu a strîns un mare număr de documente, note şi aprecieri pe care să le încredinţeze memoriei posterităţii, însă nu a izbutit să le publice; admiratorii săi le-au tipărit după moartea sa. Totuşi, nici măcar puterea absolută

nu trece dincolo de mormînt, iar reputaţia oamenilor de stat a oscilat de la o generaţie la alta, în funcţie de clemenţa opiniei publice şi de sîrguinţa istoricilor. În 1660, după Restauraţie, trupul lui Oliver Cromwell a fost dezgropat şi atîrnat în spînzurătoarea publică la Tyburn; nici o altă soartă nu putea fi mai umilitoare şi mai josnică; cu şase ani în urmă, încă se vorbea despre el ca despre un om mare, iar romancierul Henry Fielding scria: „Cromwell a dus faima Angliei mai sus decît a fost ea vreodată"; un eminent istoric din secolul al XIX-lea l-a considerat „cel mai de seamă englez din toate timpurile".

Suveranii erau nişte stăpîni ingraţi notorii, ceea ce Olivares, Fouquet şi mulţi alţii au simţit pe propria piele. Ca atare, ne face plăcere să acordăm ultimul cuvînt unui rege care a ştiut să-şi exprime gratitudinea faţă de unul dintre cei mai de seamă oameni de stat ai vremii. În decembrie 1630, Gustav Adolf i-a scris cancelarului Oxenstierna:

> Admiţînd că vom supravieţui, proiectele Domniei voastre par să aibă sorţi buni de izbîndă şi vă puteţi aştepta să dobîndiţi elogiul posterităţii, mai cu seamă dacă veţi întări bunele hotărîri cu obişnuitul vostru zel şi energie în a le înfăptui. Eu îmi doresc să existe şi alţii care să se priceapă a aborda afacerile noastre cu aceeaşi înţelepciune, devotament şi iscusinţă; dacă ar exista, sînt încredinţat că slujirea ţării şi bunăstarea noastră, a tuturor, ar fi mai sigure decît sînt.
>
> Vă rog şi vă implor, în numele lui Cristos, să nu vă descurajaţi dacă rezultatul va fi diferit de cum ni l-am dori... Dacă mi s-ar întîmpla ceva, familia mea va fi obiect de compasiune. Dragostea naturală mă îndeamnă să vă scriu aceste rînduri spre a vă pregăti pe Domnia voastră – instrument trimis mie de Dumnezeu spre a mă lumina prin multe întunecimi – pentru cele ce se pot întîmpla...

Oare au existat alţi principi care şi-au considerat miniştrii o lumină strălucitoare în întuneric?

Referinţe bibliografice

J. Bergin, *Cardinal Richelieu. Power and pursuit of wealth*, Yale, 1985.
J.H. Elliott, *Richelieu e Olivares*, trad. it., Torino, 1990.
Idem, *The Count-Duke of Olivares, The Statesman in an Age of Decline*, Yale, 1988.
Ch. Hill, *Vita di Cromwell*, trad. it., Roma – Bari, 1974.
S. Kettering, *Patrons, Brokers and Clients in the Seventeenth-Century France*, Oxford, 1986.
H. Méthivier, *La Fronde*, Paris, 1984.
M. Roberts, *Gustavus Adolphus: a History of Sweden 1611-1632*, Cambridge, 1953, 1958[2].
H.H. Rowen, *John de Witt*, Yale, 1988.

SOLDATUL[1]

Geoffrey Parker

1. Le sînt foarte recunoscător lui John A. Lynn, Jane H. Ohlmeyer şi J. Scott, care mi-au furnizat pentru acest articol importante materiale inedite.

„Acesta este secolul soldatului", scria în 1641 Fulvio Testi, poet şi diplomat ferrarez, şi pe bună dreptate. Pe de o parte, în Europa nu mai fuseseră niciodată atîtea războaie. Pe de altă parte, niciodată în operaţiunile militare nu mai fuseseră angajate armate atît de numeroase. De-a lungul întregului secol al XVII-lea, au existat numai patru ani de pace deplină. Imperiul Otoman, Austria şi Suedia au fost în război doi ani din trei, Spania trei ani din patru, iar Polonia şi Rusia patru ani din cinci. În anul 1600, cînd Spania lupta împotriva Angliei şi Olandei, iar Franţa împotriva Savoiei, armatele active din Europa numărau probabil, în total, mai puţin de 250.000 de oameni. În 1645 această cifră se dublase cu siguranţă: mai mult de 200.000 de soldaţi luptau în Germania şi în Ţările de Jos în Războiul de treizeci de ani (1618-1648), 100.000 erau angajaţi în războaie civile în Insulele Britanice şi mulţi alţii în conflictele dintre Franţa şi Spania, dintre Danemarca şi Suedia, dintre Imperiul Otoman şi Veneţia. În 1706, o dată cu izbucnirea Războiului de succesiune spaniol şi a marilor războaie din Nord, soldaţii mobilizaţi erau în jur de 1.300.000, dintre care aproape 400.000 numai în Franţa. De-a lungul secolului al XVII-lea au fost făcuţi soldaţi, pe cît se pare, 10-12 milioane de europeni, un total fără precedent. Cine erau însă, exact, aceşti războinici? De unde veneau? Cum erau organizate întreţinerea şi echipamentul lor? Ce viaţă duceau?

Recrutarea

Aproape toţi soldaţii din perioada barocă, ca şi aceia din Renaştere, erau voluntari care se înrolau de bună voie. Procedeul era mai mult sau mai puţin acelaşi în întreaga Europă. Principalul ofiţer care se ocupa cu recrutarea era îndeobşte căpitanul, iar unitatea principală – compania. Fiecare căpitan ales de guvern avea mandatul de a recruta o companie într-o anumită zonă. El îi numea mai întîi pe ofiţerii subalterni şi punea să se confecţioneze un stindard; apoi se deplasa în zonele prevăzute în mandat, însoţit de stindard, de un toboşar şi de ofiţerii săi. Autorităţile locale îi puneau le dispoziţie un local sau o casă nelocuită, care servea drept cartier general. Se desfăşura stindardul, iar ropotele toboşarului îi chemau pe voluntari. Dintre cei ce se înfăţişau, căpitanul alegea bărbaţi robuşti şi sănătoşi, cu vîrste

cuprinse între 16 şi 40 de ani şi, de preferat, dacă era cu putinţă, „necăsătoriţi, nici singuri la părinţi, asfel încît să nu aducă prejudicii părinţilor sau satului". Recruţii erau apoi înscrişi în registrul (it. *ruolo*, fr. *rôle*) companiei, erau „înrolaţi", şi primeau o anumită sumă în numerar, iar uneori o haină, plus masă şi casă gratis pînă la terminarea recrutării. Apoi (de obicei după un interval de două sau trei săptămîni) trupelor li se citea codul militar, care prevedea sancţiunile pentru eventualele încălcări. Bărbaţii trebuiau să ridice mîna dreaptă şi să jure că acceptă aceste reguli, dintre care principalele priveau datoria soldatului, sub ameninţarea pedepsei cu moartea, de a executa fără discuţie toate ordinele primite şi de a rămîne în serviciu pînă cînd era eliberat oficial. Astfel, soldaţii intrau formal în serviciul statului care îi recrutase, iar în virtutea jurămîntului depus primeau plata pentru prima lună (de fapt, banii erau vărsaţi căpitanului, care scădea sumele avansate, sub formă de hrană, numerar sau echipament, înainte de a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvenea). După aceasta compania se punea în marş, direct către teatrul de operaţiuni sau către un port de îmbarcare.

Şi geografia recrutării, aşa cum apărea de regulă, era cam aceeaşi în toată Europa. Satele păstoreşti de la munte şi mai cu seamă zonele subalpine din Germania meridională, din Austria şi Elveţia reprezentau pepiniera tradiţională a armatelor, iar secolul al XVII-lea nu face excepţie. În perioada barocă însă majoritatea soldaţilor din aproape toate aceste armate proveneau în mod clar din alte două arii: oraşele şi zona propriu-zisă a luptelor. Reiese, de pildă, că la jumătatea secolului al XVII-lea 52% dintre soldaţii francezi proveneau din centrele urbane, într-o vreme cînd mai puţin de 15% din populaţia franceză trăia la oraş. Motivul este simplu: în primul rînd, în oraşe exista îndeobşte o numeroasă populaţie flotantă, pentru care, mai cu seamă în perioadele de criză economică, angajarea în armată putea constitui o bine venită alternativă la foame; în al doilea rînd, oamenii de la ţară se deplasau periodic la oraş pentru piaţă, iar dacă aici avea loc vreo recrutare, dădeau de veste la întoarcerea în sat. Din aceste două motive, căpitanul trebuia să-şi concentreze eforturile în centrele urbane şi, de asemenea, trebuia să-şi recruteze oamenii cît se putea de aproape de zona luptelor, mai întîi pentru că aici lumea, trăind în condiţii deosebit de precare, era mai dispusă să se înroleze şi apoi pentru că de aici era mai puţin drum de străbătut pînă la „front". În secolul al XVII-lea armatele aveau rareori o arhivă sistematică a efectivelor, însă fragmentarele documente disponibile arată că vîrsta medie a soldaţilor la înrolare era de circa 24 de ani şi că aproape 25% dintre cei înrolaţi aveau mai puţin de 20 de ani.

De aici ne este uşor să deducem care era principalul mobil al celor ce se ofereau voluntari pentru serviciul militar: sărăcia. Mulţi dintre

voluntari aveau să reia refrenul soldatului din *Don Quijote* al lui Cervantes (partea a II-a, cap. XXIV):

Mă împinge nevoia
să mă duc la război;
de-aş avea bani acasă
m-aş întoarce 'napoi[2].

Unii erau „rataţi", oameni care părăsiseră deja satul, încercînd zadarnic să-şi cîştige existenţa la oraş; oameni care nu puteau (sau nu voiau) să continue meseria pe care o avuseseră taţii lor; oameni, ca să cităm nemiloasa apreciere a guvernului irlandez din 1641, „cel mai adesea nepricepuţi atît în agricultură, cît şi în manufactură şi într-atîta de obişnuiţi cu trîndăveala, încît nu sînt în stare şi se dau îndărăt de la orice fel de muncă folositoare; care este una din cauzele sărăciei şi ale nevoii care acum îi împinge să-şi caute norocul aiurea"[3]. Acestora li se alăturau adesea oameni rămaşi fără lucru din cauza crizelor economice ori lipsiţi de recoltă din motive naturale sau omeneşti. Toţi ofiţerii recrutatori îşi dădeau seama că era mult mai uşor să găseşti soldaţi atunci cînd preţurile creşteau ori atunci cînd oferta de muncă era scăzută, iar suma plătită ca „primă de înrolare" varia în consecinţă. În Franţa, prima oferită în iarna din 1706-1707, cînd preţurile erau relativ scăzute, oscila în jurul cifrei de 50 de livre; în 1707-1708, o dată cu creşterea preţurilor, a scăzut la 30 de livre şi la 20 în 1708-1709, iar în 1709-1710, după cea mai grea iarnă din ultima sută de ani, oamenii se înrolau fără să ceară prime de nici un fel: dat fiind preţul mare al pîinii, înrolarea constituia pentru săracii înfometaţi una dintre puţinele posibilităţi de supravieţuire.

Nu toţi voluntarii erau însă mînaţi de nevoi economice. Exista un al doilea grup, mai redus, de oameni care voiau să „schimbe aerul", unii pentru a scăpa de problemele familiale (mînia tatălui sau, eventual, a socrului!) ori de riscul de a apărea în faţa instanţei pentru vreun delict penal sau moral, alţii pur şi simplu ca să vadă lumea sau ca să-şi completeze educaţia cu o experienţă militară: în perioada 1620-1640, de exemplu, printre englezii *gentlemen* implicaţi în *Grand Tour* era răspîndit obiceiul de a petrece cîteva săptămîni în Ţările de Jos, sub corturile unei armate cantonate pentru asediu. Alţii erau atraşi de emoţiile şi primejdiile vieţii militare, de perspectivele de glorie ori de senzaţia incitantă de a face parte dintr-o categorie exclusivistă (care în Germania avea chiar un limbaj propriu, *Rotwelsh*)[4]. Sir James

2. Cervantes, *Don Quijote*, trad. rom. Ion Frunzetti, III, Minerva, Bucureşti, 1987, p. 240 (n.t.).
3. British Library, *Egerton Ms* 2533 f. 121, scrisoarea din partea *Lords Justice* din Dublin către secretarul Vane, 3 august 1641.
4. Un dicţionar („*Sprachbüchlein*") de nouă pagini din jargonul soldăţesc curent este inclus în H.M. Moscherosch, *Wunderliche und warhafftige Gesichte*

Turner, un scoţian care în 1630-1640 a luptat pentru Danemarca şi pentru Suedia, mărturiseşte că a mers la război dintr-o „dorinţă imperioasă care îmi pătrunsese în suflet, de a fi, dacă nu actor, măcar spectator al războaielor care în acea vreme stîrneau atîta larmă în întreaga lume"[5]. În sfîrşit, Robert Monro (un alt scoţian în serviciul Suediei, autor al celei dintîi istorii a unui regiment scrise în limba engleză: *Monro, his expedition with the worthy Scots regiment call'd Mackays*) recunoaşte că a acţionat din dorinţa de călătorie şi de aventură, ca şi din dorinţa de a lupta sub un comandant ilustru; mai spune însă că, mai mult decît din aceste motive, pe continent a fost îndemnat să se bată din voinţa de a apăra credinţa protestantă, drepturile şi onoarea Elisabetei Stuart, sora regelui său şi văduva învinsului „rege pentru o iarnă" al Boemiei.

Monro era însă un ofiţer şi, prin urmare, era liber să-şi aleagă cauza pentru care să lupte. Cei mai mulţi dintre oamenii săi aveau alt motiv: luptau la ordinul şefului propriului clan; aproape toţi soldaţii regimentului lui Mackay se numeau, într-adevăr, Mackay. La fel, numeroşi ostaşi scoţieni duşi să lupte pentru Gustav Adolf, în 1631, de James, marchiz de Hamilton, aveau acelaşi nume cu colonelul lor. Acelaşi lucru se petrecea în Franţa. Chiar atunci cînd armatele lui Ludovic al XIV-lea au atins cifra de 400.000 de oameni, ofiţerii continuau să recruteze un număr considerabil de voluntari din rîndul propriilor rude sau vasali. Adăugarea unei legături „familiale" sau „feudale" la obligaţiile militare normale sporea în mod evident coeziunea trupelor. Astfel, coloneii foloseau ca ofiţeri, atunci cînd era posibil, persoane din familie sau vecini şi recrutau cîţi vasali le stătea în putere.

În sfîrşit, o dată cu adîncirea în secol, un alt motiv de înrolare a căpătat importanţă: din ce în ce mai numeroşi erau voluntarii care alegeau cariera armelor întrucît se născuseră literalmente în viaţa militară. Registrele matrimoniale ale bisericilor de garnizoană arată că soţia sau soţul erau *huius castri filia* (sau *filius*), iar multe unităţi angajate în ultimele faze ale Războiului de treizeci de ani înregistrau un număr crescînd de soldaţi care, precum fiii Mamei-Curaj, trăiau în armată dintotdeauna. Este evident că foarte adesea aceştia, necunoscînd vreo altă meserie, cînd un război se sfîrşea, căutau să-şi găsească de lucru în altul. Nu-i de mirare că, o dată terminat Războiul de treizeci de ani, în 1648, Germania a devenit un teren optim de recrutare pentru alte state.

În toate acestea nu era însă nimic nou, întrucît la începuturile epocii moderne aproape toate armatele se compuneau în bună parte

---

Philanders von Sittenwald, 2 vol., Strassburg, 1640-1642, *„sechster Gesicht: Soldaten Leben"*.

5. Sir James Turner, *Memoirs of his own life and times*, Edinburgh, 1829, p. 3.

din străini. Armata spaniolă din Flandra, de pildă, cea dintîi mare armată permanentă din Europa, cuprindea soldaţi spanioli, italieni, burgunzi şi din Ţările de Jos, cu toţii supuşi ai regelui Spaniei, dar aproximativ o treime din trupe proveneau din Anglia, din Irlanda şi (mai ales) din Germania. Acest caracter multinaţional al armatelor avea motivele sale întemeiate. În primul rînd, în secolul al XVII-lea nici un stat nu era în măsură să pună pe picioare grabnic o armată numeroasă doar cu supuşii proprii. „Nu se poate nega, observă Blaise de Vigenère, scriitor francez priceput în chestiuni militare, că spaniolii sînt cei mai buni soldaţi din lume, dar sînt atît de puţini, încît cu greu poţi aduna cinci sau şase mii o dată." Acelaşi lucru se petrecea şi în Franţa: cardinalul Richelieu, în al său *Testament politic* (1642), nota: „Este aproape imposibil să porţi cu succes războaie mari numai cu trupe franceze"[6]. Cel puţin o cincime din armatele lui Ludovic al XIII-lea şi din cele ale lui Ludovic al XIV-lea erau recrutate în afara graniţelor ţării: se estimează că între 1635 şi 1644 au luptat pentru Franţa 25.000 de soldaţi irlandezi, alături de numeroase regimente germane şi elveţiene recrutate în ţări atît catolice, cît şi protestante.

Un al doilea motiv întemeiat pentru care se înrolau armate străine mai curînd decît indigene era reducerea la minim a riscului dezertărilor. În 1630, un comandant din armata spaniolă din Flandra observa: „Dacă ar fi un război în Italia, ar fi mai bine să trimitem acolo soldaţi din Ţările de Jos şi să aducem aici [în Ţările de Jos] soldaţi italieni, întrucît trupele native din locul de desfăşurare a războiului se împrăştie la prima ocazie şi nu există forţă mai sigură decît aceea a soldaţilor străini". Iar apoi întăreşte: „Pe moment nu se pot începe luptele... dacă nu există trupe de străini, întrucît corpurile de armată formate din localnici se destramă numaidecît"[7]. De aceea, Spania practica sistematic un soi de transfer militar, trimiţînd trupele să presteze serviciul departe de casă. Nici un alt stat nu a înaintat atît pe această cale, însă în secolul al XVII-lea armatele olandeze, poloneze, ruse, imperiale şi suedeze contau, toate, mult pe formaţiunile străine.

Totuşi, aceste „trupe străine", deşi erau, la rîndul lor, în mare parte voluntare, nu puteau fi recrutate nemijlocit, întrucît erau alcătuite din supuşi ai altor state. Erau înrolate prin intermediul unor agenţi militari particulari. Procedura era simplă: se semna un contract care obliga guvernul „client" să-i plătească agentului în avans o anumită sumă de bani, iar apoi să-i verse regulat rata stabilită, şi-i conferea

---

6. B. de Vigenère, *L'art militaire d'Onosender, auteur grec*, Paris, 1605, f. 170*v*; A.-J. Duplessis, Cardinal-Duc de Richelieu, *Testament politique*, ediţie îngrijită de L. André, Paris, 1947, pp. 394-395.
7. Bibliothèque Royale, Bruxelles, *Ms* 16149, ff. 41*v*-45 şi 53*v*-54, scrisori ale marchizului de Aytona către Filip al IV-lea al Spaniei, 19 decembrie 1630 şi 2 aprilie 1631.

agentului dreptul de a-i numi pe toţi ofiţerii; în schimb, agentul se obliga să furnizeze un anumit număr de soldaţi pînă la data şi în locul stabilite. Cel mai adesea, agenţii erau capabili să lucreze rapid, fiindcă erau profesionişti: de obicei ţineau în serviciu permanent un nucleu de ofiţeri şi subofiţeri, fiind în măsură să adune restul trupelor în cîteva zile.

Acest sistem a ajuns la apogeu în timpul Războiului de treizeci de ani, cu circa 1.500 de indivizi care adunau trupe cu contract în toată Europa, din Scoţia pînă în Rusia, prin unul sau mai mulţi comitenţi. Între anii 1630 şi 1635 existau cam 400 de agenţi militari ce recrutau şi întreţineau companii, regimente şi brigăzi echipate complet. Armate întregi au fost strînse în acest fel de către „intendenţi generali" care îşi asumau misiunea de a recruta pentru un anumit stat un corp alcătuit din mai multe regimente. Exemplul cel mai faimos al acestei forme extreme de transfer militar îl constituie Albrecht von Wallenstein, care în două rînduri a pus pe picioare o întreagă armată imperială (în 1625 şi în 1631-1632), dar există şi alte cazuri: Ernest, conte de Mansfeld, pentru olandezi, în 1623; marchizul de Hamilton pentru Suedia şi ducele Bernard de Saxonia-Weimar pentru Franţa, în deceniul 1630-1640.

Calitatea principală a unui agent militar era capacitatea organizatorică şi administrativă. Ciudat lucru, victoria în bătălie nu reprezenta un criteriu indispensabil: anumiţi conducători de oşti (ca Mansfeld şi Dodo von Knyphausen în deceniul 1620-1630) au trecut, se pare, de la o înfrîngere la alta, însă au izbutit să-şi păstreze trupele laolaltă graţie organizării înţelepte a resurselor limitate. Averea, în schimb, era esenţială pentru reuşită. Între anii 1621 şi 1628, Wallenstein i-a plătit împăratului mai mult de 6 milioane de taleri, finanţînd armata care a înfrînt coaliţia protestantă antiimperială, şi a năvălit în Germania de nord şi Jutland. Bernard de Saxonia-Weimar, a cărui moştenire, ca fiu cadet, era foarte modestă, în 1637 îşi estima averea personală la 450.000 de taleri (circa o treime în bani lichizi, o treime în scrisori de schimb şi o treime într-o bancă pariziană), sumă ce i-a îngăduit să-şi menţină închegate trupele care în anul următor au cucerit Breisach, preţiosul cap de pod francez de dincolo de Rin.

În general, prestigiul acestor comandanţi era suficient pentru atragerea voluntarilor, iar cînd nu era suficient, uneori întindeau o mînă autorităţile locale, dornice să se descotorosească de „elementele nedorite": criminali şi cerşetori. În 1626, de pildă, membrilor clanului Mackay înrolaţi în regimentul omonim pentru a lupta în Danemarca li s-au alăturat mai mulţi deţinuţi, aduşi în port sub o pază bună şi siliţi să jure că nu se vor întoarce niciodată „în acest regat, sub ameninţarea pedepsei cu moartea". În anul următor un alt colonel scoţian a fost autorizat să înroleze în propriul regiment, pentru a lupta în Germania, cerşetori, vagabonzi şi „trîntori care nu aveau o meserie şi mijloace

adecvate de subzistenţă". Guvernul a justificat acest mod destul de expeditiv de rezolvare a problemei oamenilor lipsiţi de ocupaţie cu argumentul că aceştia îşi petreceau vremea în berării şi, prin urmare, constituiau o povară inutilă pentru ţară, pe cînd în războaie puteau deveni folositori, în loc să trîndăvească fără nici un cîştig în patrie[8].

Aceasta, prin urmare, era şi se dorea o formă de înrolare, care uneori era folosită şi pentru „recrutările naţionale". În Spania, în anul 1646, autorităţile militare au organizat incursiuni prin bordelurile şi hanurile din Madrid; toţi bărbaţii apţi au fost încătuşaţi, urcaţi în căruţe şi duşi în Catalonia, să lupte pentru rege. În anul următor, ofiţerii spanioli care se ocupau cu recrutarea au fost informaţi că, dacă nu exista o altă modalitate de alcătuire a trupelor, puteau fi utilizaţi deţinuţii cu o vîrstă potrivită pentru serviciul militar, cu excepţia celor vinovaţi de *delictos atroces*[9]. În aproape toate ţările însă se recurgea la aceste măsuri disperate numai în caz de gravă urgenţă militară şi în rîndul unor grupuri sociale de regulă considerate „superflue". Unica formă permanentă de serviciu militar obligatoriu în Europa începuturilor epocii moderne o constituie *indelningsverk* („sistemul alocaţiilor"), introdus în Finlanda şi în Suedia metropolitană în primul sfert al secolului al XVII-lea. Un prim proiect de recrutare anuală a fost experimentat în deceniul 1600-1610, cînd au fost alcătuite liste cu toate persoanele de sex bărbătesc ce depăşeau vîrsta de 16 ani. Mai tîrziu, după anul 1620, fiecare district a trebuit să trimită, să echipeze şi să întreţină un soldat pentru fiecare zece locuitori de sex bărbătesc apţi pentru serviciul militar. Pentru unii însă probabilitatea de a fi luaţi sub arme era mai mare decît pentru alţii: cei absenţi de la adunarea pentru alegerea soldaţilor se numărau, în mod previzibil, printre primii care erau înrolaţi, pe cînd nobilii, clericii, minerii, muncitorii din fabricile de arme şi copiii singuri cu mame văduve erau de regulă scutiţi. Cei mai mulţi dintre soldaţii suedezi erau aşadar ţărani, lucru inevitabil într-o societate preponderent rurală: în registrele voluminoase (dar puţin studiate deocamdată) ale forţelor naţionale care, în secolul al XVII-lea, au creat imperiul continental al Suediei, calificativul *bonde* (ţăran) este de departe cel mai frecvent pe listele de înrolare. În fiecare an, guvernul specifica numărul total al recruţilor necesari şi împărţea o cotă fiecărei provincii sau fiecărui district. Totalurile pot părea foarte modeste – 11.000 în 1628, 8.000 în 1629, 9.000 în 1630 etc. – însă nu trebuie să uităm că Suedia era o ţară mică, cu o populaţie bărbătească adultă ce nu atingea o jumătate de milion.

8. D. Masson (coord.), *Register of the Privy Council of Scotland... 1625-7*, Edinburgh, 1899, pp. 385, 542-543.
9. Archivo General de Simancas, *Guerra Antigua*, 1616, ff. nenumerotate, consfătuirea Consiliului de război, 2 octombrie 1647.

Unul dintre motivele pentru care se încerca recrutarea unui număr mai mare de oameni decît cel teoretic necesar era că noii recruţi regretau curînd că se înrolaseră. Mai cu seamă în prima jumătate a secolului, dezertările, cu toate că atrăgeau pedeapsa cu moartea, constituiau o problemă gravă pentru toate armatele, mai ales în îndelungatele asedii ce reprezentau partea principală a operaţiunilor militare din epoca barocă. În 1622, armata spaniolă din Flandra care asedia Bergen-op-Zoom şi-a pierdut aproape 40% din cei 20.600 de soldaţi, dintre care mulţi prin dezertare. De pe zidurile din Bergen, santinelele îi vedeau pe inamici părăsindu-şi pe furiş posturile, prefăcîndu-se că merg în căutare de lemne sau zarzavaturi, îndepărtîndu-se încetişor de tranşee şi rupînd-o în cele din urmă la fugă. Alţii, cel puţin 2.500 de oameni (o treime din pierderile totale) au adoptat disperata soluţie de a dezerta pornind-o înspre oraşul pe care tocmai îl asediau. „Din zori şi pînă-n seară, se zăreau soldaţi ivindu-se ca nişte iepuri din vizuine, ieşind din tranşee, dintre palisade, din tufişurile şi din şanţurile în care se ascundeau, şi fugind cît puteau către oraş." Odată, în timpul unui atac, un grup de soldaţi a aruncat armele şi a trecut de partea cealaltă. Unii dintre dezertori erau italieni, sosiţi de puţină vreme în Ţările de Jos; abia ajunşi între zidurile Bergenului, au cerut doar „oleacă de pîine şi cîţiva bănuţi" şi, dacă era posibil, un permis de liberă trecere ca să se întoarcă acasă. Unul dintre ei a descris într-un mod deosebit de expresiv condiţiile asediaţilor. La întrebarea santinelelor: „De unde vii?", el a răspuns: „Din iad"[10].

În armata franceză, în prima jumătate a secolului, se considera de la sine înţeles că pentru a aduce pe front 1.200 de oameni trebuia să recrutezi 2.000, întrucît, de regulă, 40% dintre soldaţi se pierdeau în primele luni prin dezertări sau din cauza bolilor. Astfel, în 1635, primul an de război deschis împotriva Spaniei, s-a dispus înrolarea a 145.000 de oameni, pentru ca pe front să se obţină o forţă efectivă de numai 69.000. Se pare că executarea cîtorva dezertori nu îmbunătăţea lucrurile, pentru că la originea problemei nu stătea frica, ci disperarea.

> Cea mai mare parte a soldaţilor care prestează serviciu în aceste provincii – scria în 1635 comandantul suprem al armatei spaniole din Flandra – o fac foarte nemulţumiţi şi abătuţi. Din patru sau cinci mii de cereri de eliberare aflate în curs de cercetare, cei mai mulţi declară că se mulţumesc cu permisiunea de plecare ca răsplată pentru toate serviciile lor. Aceasta se trage din faptul că aici luptele sînt foarte aspre, prelungite şi se desfăşoară în condiţii nespus de dure, iar lipsa lefurilor produce o mare mizerie; pentru care motiv cei care ajung aici... se căiesc foarte curînd că au venit[11].

10. *Bergues sur le Soom assiégée*, Middelburg, 1623, retipărit sub îngrijirea lui C.A. Campan, 1867, pp. 132-133, 255, 321-322, 407.
11. Archives Générales du Royaume, Bruxelles, *Secrétairerie d'État et de Guerre*, 213, ff. 157-158, scrisoarea cardinalului infant Don Fernando către Filip al IV-lea, 11 octombrie 1635.

De aceea, pentru a reduce numărul dezertorilor, remediul cel mai plauzibil era o îmbunătăţire a condiţiilor de serviciu: lefuri regulate, aprovizionare constantă cu alimente, introducerea unui sistem de permisii. Această încercare a izbutit mai întîi în Franţa, unde puternicul ministru de război al lui Ludovic al XIV-lea, marchizul de Louvois, a făcut multe pentru îmbunătăţirea soartei soldaţilor francezi. Mulţumită acestui fapt, ca şi pedepselor draconice nu numai împotriva dezertorilor, ci şi a celor care le ofereau ajutor sau adăpost, fenomenul dezertărilor a început să fie ţinut sub control. Cu toate acestea, între anii 1684 şi 1714, circa 16.000 de fugari din armată au fost aduşi în lanţuri la Marsilia, condamnaţi la galere.

Aprovizionarea

Totuşi, cea mai mare parte a soldaţilor care au luptat în Europa în epoca barocă, oricum ar fi fost recrutaţi, nu dezertau. Ei acceptau disciplina militară şi condiţiile fixate de codurile militare, aşteptîndu-se ca în schimbul serviciului lor să primească leafa, întreţinerea şi (în anumite împrejurări) roadele jefuirilor. Dar promisiunile erau una, iar realitatea alta. În prima jumătate a secolului, iar în unele ţări mult mai mult, nici un guvern nu a avut resurse financiare suficiente ca să-şi menţină toate forţele armate. Cu toate taxele, împrumuturile şi înstrăinarea bunurilor, costul unui război depăşea de regulă fondurile disponibile. Astfel, în loc să se acorde fiecăruia leafa cuvenită în numerar, de cele mai multe ori armatele erau întreţinute printr-un complicat sistem de „finanţare alternativă". Sistemul transferurilor a făcut obiectul unei satire amare într-un roman contemporan despre Războiul de treizeci de ani, *Der abenteurliche Simplicissimus* (*Aventurosul Simplicissimus*, 1669). Autorul său, Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, dedică subiectului o comparaţie elaborată între ierarhia militară în zilele de plată şi un stol de păsări într-un copac. Păsările cuibărite pe ramurile cele mai înalte, spune el, „făceau mare zarvă cînd o pasăre-comisar, zburînd pe deasupra copacului, lăsa să cadă cîte un pumn de galbeni... înşfăcînd cît puteau, lăsînd să le scape puţin sau chiar nimic pe crengile de dedesubt, aşa încît păsările de pe acele crengi mureau mai des de foame decît din pricina atacurilor duşmanilor"[12].

În realitate, viziunea lui Grimmelshausen era oarecum insidioasă, întrucît păsările de pe ramurile de jos – soldaţii simpli – aveau, de fapt, alte mijloace de subzistenţă, în primul rînd jaful. Orice soldat visa să participe la asaltul victorios împotriva unui oraş ce refuzase să se predea, pentru că într-un astfel de caz, conform dreptului de război al timpului, oraşul putea fi jefuit, iar locuitorilor li se puteau

12. H.J.C. von Grimmelshausen, *Der abenteurliche Simplicissimus Teutsch*, Montbéliard, 1669, cartea I, cap. XVI.

lua în mod legitim libertatea, averea şi chiar viaţa. Răscumpărările şi bunurile obţinute prin jefuirea unui oraş puteau preschimba orice soldat victorios într-un principe. Trupele imperiale care jefuiau Mantova în 1630 şi armata franceză care a devastat Palatinatul în 1688-1689, de pildă, s-au întors acasă cu tone de pradă, iar prăzile acumulate de acei *Ironsides* ai lui Cromwell în campania victorioasă din Scoţia, de la bătălia de la Dunbar (în 1650) pînă la jefuirea oraşului Dundee (în anul următor), au umplut patruzeci de corăbii. Dar şi ţinte mai mici puteau constitui sursele unei îmbogăţiri considerabile. Se puteau ataca convoaiele negustoreşti, de unde se puteau obţine răscumpărări şi prăzi; se puteau trece prin foc şi sabie, fără nici o pedeapsă, satele nefortificate şi fermele izolate. Violenţele nu erau îndreptate numai împotriva averilor în sine: bărbaţi, femei şi copii erau torturaţi dacă soldaţii bănuiau că ar fi ştiut ceva despre alte bunuri ascunse; femeile erau violate, adesea în mod repetat. În timpul Războiului de treizeci de ani umbla o vorbă: „Fiecărui soldat îi trebuie trei ţărani: unul care să-i dea găzduire, altul care să-i dea nevasta şi altul care să-i ia locul în iad".

Totuşi, acest comportament era nu numai crud, ci şi „ineficient", atît pentru că înstrăina, distrugea sau elimina resurse şi personal care puteau fi de folos în alte corpuri de oaste, cît şi pentru că exista mereu riscul unor atacuri civile ucigătoare. Robert Monro, unul dintre coloneii din armata lui Gustav Adolf intrată în Bavaria în vara anului 1632, povesteşte:

> De-a lungul marşului, ţăranii îi tratau cu cruzime pe soldaţii noştri (care se împrăştiau ca să jefuiască), tăindu-le nasul şi urechile, mîinile şi picioarele, scoţîndu-le ochii şi folosind multe alte cruzimi, iar soldaţii le-o plăteau pe măsură, căci de-a lungul marşului au dat foc la multe sate, lăsîndu-i pe ţărani morţi la faţa locului[13].

Pentru a evita aceste devastări gratuite, soldaţii care abuzau de civili erau pedepsiţi sever. Cel puţin cinci oameni din regimentul lui Monro au fost împuşcaţi de plutonul de execuţie şi numeroşi alţii au fost condamnaţi la moarte de poliţia militară, ei făcîndu-se vinovaţi de delicte împotriva populaţiei civile.

Dată fiind prelungirea războaielor, a devenit indispensabilă instituirea unor metode mai raţionale de utilizare a resurselor locale, mai cu seamă în ceea ce privea cantonamentul trupelor. Găzduirea de către particulari era o practică normală în statele cu armată permanentă, de pildă Milano aflat sub ocupaţia spaniolă, iar arhivele oraşelor de garnizoană, ca Alexandria, sînt pline de documente (scrisori, ordonanţe, facturi, declaraţii) referitoare la costul încartiruirii garnizoanei în case particulare şi al furnizării de paturi, lenjerie şi pături, lumînări,

13. Robert Monro, *Monro, his expedition with the worthy Scots regiment call'd Mackays*, Edinburgh, 1637, II, p. 122.

lemne de foc, veselă, slugi pentru curăţenie şi chiar prostituate[14]. Deşi dormeau îngrămădiţi cîte patru sau cinci într-un pat, se considera că soldaţii supravieţuiau mai bine dacă erau găzduiţi de către particulari decît dacă erau încartiruiţi în cazărmi, cu toată inevitabila pierdere de disciplină. Michel Le Tellier, pe atunci inspector în armata franceză din Italia, scria, în 1642: „Două luni de plată cu găzduire la ţărani [în Franţa] fac mai mult decît trei luni de plată în cazarmă la Torino" [15].

Această soluţie confortabilă (iar pentru stat ieftină) putea funcţiona însă numai în cazul garnizoanelor de dimensiuni modeste. Puţine oraşe europene din secolul al XVII-lea depăşeau 10.000 de locuitori; aici, şi cu atît mai mult în districtele rurale, era pur şi simplu imposibil să hrăneşti şi să găzduieşti vreme îndelungată 20.000 sau 30.000 de soldaţi ori chiar (către sfîrşitul secolului) 100.000. De aceea, creşterea numerică şi prelungirea rămînerii în serviciu în armate au dus la adoptarea altor soluţii. Din ce în ce mai des, trupele au fost încartiruite în cazărmi construite anume sau în corturi, atunci cînd se aflau în marş. Pentru alte lucruri esenţiale – mai ales hrană, îmbrăcăminte şi mijloace de transport – s-a recurs la „contribuţii": taxe ridicate direct de la comunităţile situate în vecinătatea locurilor de oprire ale armatei şi plătite în bani sau în natură. În forma cea mai grosolană, „contribuţiile" erau stoarse printr-o ameninţare foarte simplă: de a da foc satului dacă nu furniza cele necesare trupelor. Această metodă nu era însă recomandabilă dacă armata urmărea să rămînă pentru mai multă vreme în zonă, întrucît un sat putea fi ars doar o singură dată. Prin urmare, s-a dezvoltat un nou sistem, inaugurat în primii ani ai secolului în Ţările de Jos de către genovezul Ambrogio Spinola, comandant în armata din Flandra între 1603 şi 1628. Spinola a fost sfătuit, dacă voia să-şi înfrîngă inamicul, să „aibă mai multă grijă de lumea de la faţa locului" decît de soldaţii proprii, pentru că „soldaţii Domniei voastre, în timp ce leafa lor se extrage [din minele de argint] din Peru, în Flandra pot muri de foame, însă dacă trataţi populaţia cu atenţie, vă va da pîine şi binecuvîntări" [16].

Astfel, cu timpul, funcţionarii regimentului sau companiei, pe de o parte, şi autorităţile locale, de cealaltă parte, au redactat tabele de contribuţii. Pentru toate lucrurile furnizate trupelor se dădea o chitanţă, iar totalul era scăzut atît din plata ulterioară a soldaţilor, cît

---

14. *Cf.*, de exemplu, în arhiva de stat din Alexandria, seria în mai multe volume *Cantonamente*. Vol. IV, f. 133, conţine un ordin al magistraţilor de a furniza opt prostituate pentru fiecare companie din garnizoană.
15. Cit. de L. André, *Michel Le Tellier et l'organisation de l'armée monarchique*, Paris, 1906, p. 73.
16. Cambridge University Library, *Additional Manuscript* 4352, f. 7: „Discourse concearning ye affaires of Ireland" (c. 1645), care face referire la o conversaţie dintre Spinola şi Jean Richardot.

şi din taxele datorate guvernului de comunitate. Pe lîngă aceasta, comandanţii eliberau scrisori de protecţie, care (cel puţin în teorie) garantau unui sat că nu trebuia să dea contribuţii altor unităţi militare din zonă. A fost instituit un sistem de preavize, prin care comunităţile situate de-a lungul traseului de marş al armatei puteau pregăti anticipat necesarul pentru trupe, scăzînd din el, cum am spus, costul taxelor.

Totuşi, era mereu nevoie de o anumită debursare din partea statului, care nu reprezenta însă decît o fracţiune din costul efectiv al armatei. Într-o scrisoare din ianuarie 1626, scrisă la începutul primei sale perioade ca general, Wallenstein l-a informat pe ministrul finanţelor imperiale că îi trebuiau „două milioane de taleri pe an pentru continuarea acestui îndelungat război". La acea dată însă armata lui Wallenstein număra 110.000 de oameni şi costa cel puţin de cinci ori mai mult. Apoi, banii imperiali nu erau vărsaţi direct trupelor: Wallenstein îi folosea ca să-şi menţină creditul personal şi ca să-şi doteze ofiţerii şi soldaţii cu bunurile şi serviciile indispensabile pentru supravieţuirea lor ca forţă combatantă aptă. Mulţumită acestui fapt şi contribuţiilor, plăţile puteau aştepta pînă la sfîrşitul războiului.

În perioada 1640-1650, cei mai mulţi dintre administratorii militari calculau furnizarea în natură a jumătate, pînă la două treimi, din plata trupelor, cu avantaje pentru guvern, dar şi pentru soldaţi. Într-adevăr, cum spune Cervantes, războiul îl făcea pe avar generos, iar pe generos risipitor: soldaţii înclinau să-şi cheltuiască banii de cum îi primeau. Michel Le Tellier, ministrul francez de război, era de aceeaşi părere: „Departe de a-şi economisi resursele, scria el puţin mai tîrziu, soldaţii cheltuie adesea într-o zi leafa pentru zece, fapt pentru care nu au niciodată ca să-şi cumpere haine şi încălţări"[17]. Prin urmare, furnizarea directă a acestor articole esenţiale constituia, economic vorbind, o afacere bună atît pentru soldaţi, cît şi pentru tezaurul de stat. Totuşi, este îndoielnic că mulţi civili ar fi găsit că acest sistem alternativ era avantajos. „Costul" exact al contribuţiilor nu-l vom afla niciodată, întrucît nu toate documentele legate de acest fapt s-au păstrat; este însă sigur că ele constituiau o povară grea, iar uneori dezastruoasă, pentru populaţiile civile implicate, mai cu seamă în timpul Războiului de treizeci de ani. S-a calculat, de exemplu, că între anii 1631 şi 1648 armatele suedeze au strîns din contribuţii de zece-douăsprezece ori mai mult decît sosea din tezaurul de la Stockholm. Sate, oraşe mici şi chiar oraşe mari puteau rămîne complet ruinate prin sosirea unor trupe în apropiere.

Totuşi, în cea de-a doua jumătate a secolului, contribuţiile au încetat să mai fie principalul reazem al finanţelor militare. De exemplu, în Franţa, în ultimul deceniu al veacului, ele constituiau probabil nu mai mult de 20% din veniturile armatei, iar încasarea lor era reglată mult

17. Cit. de André, *Michel Le Tellier*, cit., p. 341.

mai bine. Contribuţiile solicitate satelor şi oraşelor erau anunţate prin formulare tipărite, completate pentru fiecare caz în parte şi expediate anticipat prin poştă. Pentru comunităţi, plata directă chiar şi a unei cincimi din costul armatelor lui Ludovic al XIV-lea reprezenta însă o sarcină foarte împovărătoare, şi de multe ori se reuşea stoarcerea contribuţiilor abia prin ameninţarea cu arderea satelor recalcitrante. În 1691, regele însuşi observa: „Este cumplit să fim nevoiţi să ardem sate pentru a sili lumea să plătească contribuţiile, dar, de vreme ce nu reuşim să-i facem să plătească în nici un chip, este nesecar să continuăm a folosi mijloace extreme"[18].

Unul dintre motivele scăderii încrederii în contribuţiile pentru aprovizionarea militară a fost dorinţa de îmbunătăţire a calităţii şi mai ales a uniformităţii echipamentului. În primele decenii ale secolului, judecînd după picturile din epocă şi după costumele militare păstrate în muzee, se pare că, de regulă, soldaţilor li se permitea să se îmbrace cum voiau. Pe de altă parte, pe ici, pe colo existau încercări de standardizare a costumaţiei şi de creare a „uniformelor". Toţi bărbaţii din miliţia alcătuită în anul 1605 de ducele de Neuburg, în Germania de sud, trebuiau să poarte aceeaşi „livrea militară"; garda oraşului Nürnberg, alcătuită în 1619, a avut şi ea o uniformă comună, iar cele două regimente noi strînse în acelaşi an de ducele de Brunswick-Wolfenbüttel au fost îmbrăcate uniform în postav albastru. Acestea erau însă excepţii. Gustav Adolf al Suediei avea regimente care erau desemnate printr-o culoare („roşii", „albaştrii" etc.); se pare că, totuşi, culoarea s-ar fi referit numai la stindarde.

În *Manualul de război* publicat în 1651 de Hans Conrad Lavater din Zürich, cîteva pagini erau dedicate costumului militar; în ele se vorbea însă numai despre croială şi calitate, nu despre culoare. Mai cu seamă, autorul îl sfătuia pe soldatul aspirant să se îmbrace „chibzuit": pantofi mari, pantaloni rezistenţi şi şosete groase; două cămăşi, tot groase; veston de piele cu o manta împotriva ploii; pălărie largă de fetru împotriva soarelui şi a apei. Veşmintele trebuiau să fie groase, pentru a oferi mai multă căldură, însă fără blană şi cu puţine cusături, care erau o pepinieră de paraziţi. Este evident că manualul nu se referea la „uniforme" de nici un fel; e uşor de înţeles de ce. În primul rînd, nu toate trupele dintr-o armată din prima parte a secolului al XVI-lea aparţineau aceluiaşi principe implicat în război. În rîndurile imperialilor, în deceniul 1640-1650, se găseau corpuri de armată alcătuite din saxoni, bavarezi, westfalieni şi spanioli, pe lîngă regimentele austriece. Pe lîngă aceasta, aceeaşi formaţiune cuprindea uneori oameni recrutaţi în locuri şi în intervale cît se poate de diferite. În 1644, un regiment bavarez despre care avem o documentare amănunţită putea

18. Archives de guerre, Paris, A[1] 1041, f. 303, Ludovic al XIV-lea către mareşalul Catinat, 21 iulie 1690 (ciornă).

etala soldaţi aparţinînd de nu mai puţin de 16 naţionalităţi: pe lîngă germani (534) şi italieni (217), cele mai numeroase grupuri, existau polonezi, sloveni, croaţi, unguri, greci, dalmaţi, lorenezi, burgunzi, francezi, boemi, spanioli, scoţieni şi irlandezi, ba chiar şi 14 turci. Chiar dacă toţi aceştia, în momentul înrolării în regiment, primiseră uniforme identice, această uniformitate avea să dureze puţin; veşmintele se uzau rapid, fiind înlocuite cu haine furate de la populaţia civilă, luate de la morţi sau achiziţionate în rarele momente de belşug. Prin urmare, chiar dacă în garderoba unui regiment putea predomina pentru o vreme un costum de o anumită culoare, după puţin timp oamenii se transformau fie în nişte veterani zdrenţăroşi şi prăfuiţi, fie în nişte figuri arlechineşti îmbrăcate în culorile curcubeului, portretizate de pictorii militari ai epocii.

Neexistînd uniforme, pentru o bună parte din secolul al XVII-lea, soldaţii care luptau de aceeaşi parte trebuiau să aibă un semn distinctiv, de obicei o eşarfă, o bandă sau o pană de o anumită culoare. De pildă, trupele habsburgice, fie ele austriece sau spaniole, purtau mereu un semn distinctiv roşu; trupele suedeze, galben (sau galben şi albastru); cele franceze, albastru; cele olandeze, portocaliu. Dacă două armate diferite coalizau, era nevoie de un nou semn distinctiv: de pildă, cînd diferitele unităţi care îl sprijineau pe Wilhelm al III-lea de Orania (dintre care multe aveau propriile uniforme de regiment) s-au unit în Irlanda de nord-est în ajunul bătăliei de pe Boyne (iulie 1690), toţi soldaţii şi-au pus pe cap ceva verde (în multe cazuri, o crenguţă înfrunzită sau o ferigă culeasă în timpul marşului).

Pe atunci, o astfel de precauţie era neobişnuită. În deceniul 1640-1650, ministerul francez de război încă mai comanda costume pentru soldaţi pe trei talii – jumătate „normale”, un sfert „mari” şi un sfert „mici” –, dar fără să pomenească nimic despre calitate sau despre culoare. În 1645 însă, contele Gallas, comandant suprem al trupelor imperiale, cerîndu-le negustorilor de postav austrieci furnizarea a 600 de uniforme pentru regimentul său, a anexat o mostră pentru stofa şi pentru culoarea care trebuiau folosite. De asemenea, le-a trimis producătorilor locali genţi pentru praful de puşcă şi cartuşiere ce trebuiau fabricate în mari cantităţi. La finele veacului, graţie numeroaselor iniţiative de acest gen, se ajunsese la o uniformitate la scară naţională: toate trupele unei anumite armate aveau vestoane şi pantaloni de aceeaşi culoare şi erau dotate în esenţă cu acelaşi model de arme şi echipament.

Nu trebuie subestimate dificultăţile apărute în calea obţinerii acestui rezultat, în primul rînd cele legate de arme. La începutul secolului al XVII-lea, cam jumătate dintre infanterişti trebuiau dotaţi cu lănci de treisprezece picioare (circa patru metri) şi cu platoşă; ceilalţi, cu muschete cu fitil lungi de cinci picioare (un metru şi jumătate) cu respectivele suporturi (sau cu archebuze, mai scurte şi mai uşoare), apoi cu gentuţe pentru praful de puşcă, cu gloanţe şi cu fitile cu

combustie lentă; trupele de cavalerie, cu armură pe jumătate, cu pistoale şi lănci, şi toate trupele cu coifuri şi cu spade. Cu trecerea anilor, proporţia armelor de foc şi, ca atare, a numărului de soldaţi ce trebuiau echipaţi în mod corespunzător a crescut la circa două treimi. Se putea trece peste faptul că aceste arme nu erau absolut identice (în ultimul deceniu al veacului, toţi soldaţii foloseau încă gloanţe fabricate cu plumbul din dotare), însă o bună doză de standardizare era necesară şi era chiar înfăptuită în producţia pe scară largă, după cum se poate constata vizitînd colecţia de arme şi armuri din secolul al XVII-lea de la Graz, în Austria: mii de arme şi accesorii înalt standardizate, chiar dacă erau produse în ateliere diferite, şi în stare de folosinţă, cu care puteau fi echipaţi într-o zi, la nevoie, 8.000 de oameni.

Mai dificilă era obţinerea cailor. Este adevărat că, în primele decenii ale veacului, cavaleria constituia mai puţin de 10% din majoritatea armatelor din Europa Apuseană: cînd, în 1635, Franţa a pornit războiul împotriva Spaniei, a comandat recrutarea a 132.000 de infanterişti, dar a numai 12.400 de cavaleri. Totuşi, chiar şi această cifră aparent neînsemnată ridica probleme de aprovizionare: de fapt, în cursul unei campanii, pentru fiecare soldat de cavalerie erau necesare cel puţin trei animale (iar uneori mai multe: în bătălia de la Breitenfeld din anul 1631, sub Ottavio Piccolomini au fost ucişi, în cursul unei zile, şapte cai), fără a mai socoti caii necesari pentru statul-major, ofiţeri, artilerie şi transportul de alimente şi muniţii. O dată cu creşterea dimensiunilor armatelor europene, prin care, în cea de-a doua jumătate a veacului, cota cavaleriei a ajuns la circa 20%, crescătorii de cai s-au bucurat de o piaţă înfloritoare. Desigur, uneori existau dificultăţi de furnizare (după o mare bătălie sau în caz de mobilizare neaşteptată), însă, în ansamblu, tocmai mulţumită constanţei cererii militare în epoca barocă, după anul 1650 armatele găseau de cele mai multe ori caii de care aveau nevoie.

Cazul proviziilor este diferit. În primul rînd, la începutul epocii moderne, nici o armată nu era alcătuită numai din combatanţi. Mulţi soldaţi erau însoţiţi de soţii sau de amante; alţii, chiar mai numeroşi, aveau servitori şi lachei. În 1622, cînd armata spaniolă din Flandra a luat cu asalt Bergen-op-Zoom, trei pastori calvinişti din oraşul asediat au observat cu virtuos sarcasm că „o coadă atît de lungă la un corp atît de mic nu s-a mai văzut... o armată cu atîtea căruţe, cai de povară, căluţi, vivandieri, lachei, femei, copii şi o întreagă adunătură, mult mai numeroasă decît soldaţii"[19]. Este posibil ca aşa să fi fost, chiar dacă din arhivele armatei din Flandra reiese că, în războaiele din Ţările de Jos, lumea din convoaie depăşea rareori 50% din trupe; oricum, în 1646, două regimente bavareze care luptau în Germania cuprindeau 480 de infanterişti însoţiţi de 74 de servitori, 314 femei şi copii, 3 vivandieri

19. *Bergues sur le Soom*, cit., p. 247.

şi 160 de cai, respectiv 481 soldaţi de cavalerie cu 236 de servitori, 9 vivandieri, 102 femei şi copii şi 912 cai.

Toţi aceştia aveau nevoie de mîncare şi băutură. Raţia zilnică de 750 de grame de pîine, o jumătate de kilogram de carne sau brînză şi doi litri de bere (care îi revenea teoretic fiecărui soldat) pare destul de rezonabilă, însă, înmulţită cu totalul gurilor de hrănit într-o armată, crea probleme cărora de regulă trebuiau să le facă faţă numai marile oraşe, cu solide şi mature infrastructuri alimentare. Într-o armată de 30.000 de oameni erau cam 45.000 de guri de hrănit: prin urmare, pentru a produce raţia de pîine pentru toţi, trebuiau măcinate şi coapte zilnic 80.000 kg de făină; cele 22.500 kg de carne presupuneau tăierea şi prepararea zilnică a 2.500 de oi sau a 250 de viţei (o cifră foarte ridicată, date fiind rezervele de animale relativ mici ale vremii), în vreme ce pentru raţia de bere trebuiau fabricaţi şi distribuiţi, în fiecare zi, 90.000 de litri. În plus, pentru coacerea pîinii era nevoie de cuptoare (fiecare cuptor fiind alcătuit din 500 de cărămizi), lemne de foc, căruţe pentru transportul făinii, cuptoarelor şi lemnelor... În sfîrşit, caii necesari pentru toate acestea şi pentru cavalerie, artilerie, ofiţeri, bagaje – cam 20.000 de animale pentru o armată mare în campanie – consumau circa 90 de chintale de furaje, adică 160 de hectare de păşune zilnic.

În cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, o dată cu creşterea armatelor, problema organizării acestor aglomerări de aprovizionări pentru operaţiunile prelungite a făcut ca statele să-şi asume, unul cîte unul, misiunile încredinţate înainte agenţilor militari. Prima care a pornit pe această cale a fost, poate nu întîmplător, singura ţară europeană guvernată de un soldat de meserie: republica britanică. Imediat după executarea lui Carol I, în ianuarie 1649, noul guvern republican de la Londra a hotărît să invadeze şi să cucerească Irlanda. Se ştia de la bun început că forţele implicate în expediţie nu aveau să găsească mijloace de subzistenţă pe acea insulă săracă şi înapoiată; trebuiau să-şi poarte toate proviziile cu sine. Dar, cum Anglia era în stare de război din 1642, industriile-cheie erau deja organizate astfel încît să poată satisface rapid noile comenzi. Între iunie 1649 şi februarie 1650 au fost expediate către Dublin circa 6.000 de tone de grîu şi secară, 250 de tone de brînză, 150 de brioşe şi 5.000 de hectolitri de bere (pe lîngă alte cantităţi, mai mici, de sare, somon, slănină, orez şi stafide). Pe cît se pare, republica le-a furnizat celor 16.000 de soldaţi din corpul de expediţie 90% din pîine, 50% din brînză şi 40% din berea de zi cu zi (scăzîndu-le costul din lefuri). Aceasta însă nu-i totul. Armata, comandată de Oliver Cromwell, a luat cu sine şi o provizie considerabilă de bani lichizi, în parte pentru plata soldaţilor, dar şi pentru achiziţia suplimentară de provizii. Printr-o proclamaţie, s-a asigurat ca oricine să poată aduce şi vinde liber provizii armatei, fiind

plătit în numerar. Soldații surprinși jefuind erau spînzurați[20]. Apoi, în iarna din 1649-1650, cînd armata lui Cromwell era încartiruită pe timpul încetării ostilităților, guvernul de la Londra a organizat trimiterea a 17.950 de serii de echipament (pantofi, ciorapi, pantaloni și cămăși), împreună cu 17.000 de metri de postav pentru mantale și 19.000 de metri de pînză de cort pentru noua campanie. Această acțiune logistică a înlesnit cucerirea Irlandei de către englezi într-un răstimp deosebit de scurt, repetîndu-se în Scoția, în 1650-1651.

Astfel, în trei ani, armata lui Cromwell a izbutit să unifice pentru prima oară Insulele Britanice: ordinele guvernului de la Londra ajungeau și erau respectate în toate colțurile arhipelagului, fără nici o excepție. Desigur, eficiența combativă a armatei lui Cromwell, care se călise în războaiele civile din Anglia, a fost esențială pentru obținerea acestui rezultat, însă trupele au fost în stare să se bată pînă la victorie, adesea în zone îndepărtate, unde nici o altă armată nu mai luptase, numai mulțumită sistemului lor optim de aprovizionare. „Un lucru este sigur, amintea în acest sens unul dintre participanții la această acțiune. În ultimele războaie, Scoția și Irlanda au fost cucerite grație aprovizionărilor oportune cu brînză din Cheshire și cu brioșe."[21]

Exemplul englez a fost cultivat în străinătate, mai ales în Franța (cu care Cromwell a încheiat o scurtă alianță în urma căreia, timp de cîțiva ani, cele două armate au luptat împreună pe continent). Tînărul Ludovic al XIV-lea a observat imediat avantajele unei armate permanente și s-a convins că pentru întreținerea ei era necesară o rețea de furnizori regulați și de depozite militare. Cu o armată de 150.000 de oameni pe timp de pace, exista o cerere constantă și previzibilă, care a creat, la fel ca în Anglia republicană, o infrastructură permanentă și specializată, în măsură să furnizeze noilor recruți, în caz de urgențe neprevăzute de luptă, hrană, îmbrăcăminte și armament. De la această centralizare pînă la uniformitate, pasul era scurt, iar în deceniul 1680-1690 toată armata franceză era îmbrăcată în „albastrul național" și dotată cu arme de model standard. Desigur, costul era enorm: în ultimul deceniu al veacului, Ludovic al XIV-lea a cheltuit pentru război 75% din veniturile statale (în deceniul 1650-1660, Cromwell cheltuise 90%!), dar rezultatele au fost impresionante. Granițele Franței s-au lărgit în toare direcțiile, iar puterea statului asupra supușilor a sporit. „Armatele de model nou" își dovediseră virtuțile, iar metodele inaugurate de Cromwell și Ludovic al XIV-lea au fost curînd imitate în toată Europa.

---

20. W.C. Abbott, *The Writings and Speeches of Oliver Cromwell*, vol. II, Cambridge, Mass., 1940, pp. 111-113.
21. Cit. de C.H. Firth, *Cromwell's Army. A History of the English Soldier during the Civil Wars, the Commonwealth and the Protectorate*, London, 1962[4], pp. 222-225.

Soarta soldatului

În anul 1601, englezul Lord Mountjoy, comandant al reginei Elisabeta, victorios în Irlanda, le-a îngăduit inamicilor înfrînţi să se înroleze în armate străine, întrucît, după spusele sale, „s-a văzut dintotdeauna că dintre ei, o dată porniţi pe această cale, mai bine de trei din patru nu s-au mai întors niciodată” [22]. Studii recente au confirmat această sinistră statistică. De exemplu, districtul Bygdea, din nordul Suediei, între anii 1621 şi 1639 a trimis să lupte în Polonia şi în Germania 230 de tineri, dintre care 215 au murit acolo, iar 5 s-au întors acasă invalizi. Alţii, zece în total, erau încă în serviciu în 1639, însă este improbabil că vreunul a supravieţuit să vadă sfîrşitul războiului, nouă ani mai tîrziu, întrucît cei 27 de recrutaţi din Bygdea în anul 1638 au murit cu toţii, în afară de unul, în primul an de la plecarea lor spre Germania. De fapt, înrolarea devenise o condamnare la moarte. Nu este de mirare că populaţia masculină adultă din Bygdea a scăzut cu 40%, de la 468 în 1621 la 288 în 1639, pe cînd vîrsta recruţilor se diminua treptat, prin înrolarea unui număr din ce în ce mai mare de adolescenţi, care plecau pentru a nu se mai întoarce. Dintre soldaţii trimişi în străinătate în 1639, jumătate aveau abia cincisprezece ani, iar în afară de doi, toţi aveau mai puţin de optsprezece. În 1640, numărul familiilor din district care aveau în frunte o femeie crescuse de şase ori. Pierderile totale ale armatei suedeze între anii 1621 şi 1632 au fost evaluate la 50.000-55.000 de oameni, iar pierderile dintre 1633 şi sfîrşitul războiului (1648) au fost probabil de cel puţin două ori mai mari.

Această mortalitate militară ridicată nu caracteriza numai Suedia. Se estimează că, în general, un soldat din patru sau cinci înrolaţi în armatele Europei baroce murea în fiecare an în serviciul activ, iar procentajul a sporit treptat, o dată cu trecerea anilor. Probabil 600.000 de soldaţi au murit în Războiul de treizeci de ani (1618-1648: o medie de 20.000 pe an) şi 700.000 în Războiul de succesiune spaniol (1702-1713: o medie de 64.000 pe an).

Cum se explică aceste cifre atît de ridicate? O inovaţie tactică importantă a secolului al XVII-lea, care a sporit riscul de moarte în luptă, a fost dezvoltarea unor arme de foc mai eficiente. Desigur, şi înainte existau tunuri, muschete şi pistoale, însă rareori fuseseră folosite cu efecte atît de ucigătoare. După anul 1600, progresele din siderurgie au permis reducerea greutăţii majorităţii armelor de foc, uşurînd transportul şi perfecţionînd precizia tirului; îmbunătăţirea

---

22. Scrisoarea lui Mountjoy către Consiliul privat englez, 1 mai 1601, cit. de R.D. Fitzsimon, „Irish swordsmen in the Imperial Service”, in *The Irish Sword*, IX (1969-1670), p. 22.

dispozitivelor de tragere – mai ales cocoşul cu piatră silicoasă, din deceniul 1630-1640 – le-a făcut mai sigure, iar inventarea baionetei detaşabile, în anii 1670-1680, a permis folosirea muschetei nu doar ca armă de foc, ci şi ca armă de împungere şi de retezare.

Inovaţia principală în folosirea armelor de foc s-a petrecut însă în domeniul tactic. Punctul de plecare l-a constituit reforma armatei olandeze, efectuată de Mauriciu de Nassau. Inspirîndu-se din metodele Romei imperiale şi ale Bizanţului, descrise de Elianus şi de Leon al VI-lea, Mauriciu a schimbat ordinea de bătaie a trupelor. În locul falangelor de 40 şi 50 de şiruri frontale de lăncieri, folosite în războaiele din secolul al XVI-lea, el şi-a dispus oamenii pe numai 10 şiruri. Forţa de şoc a formaţiunilor sale, mai mici, decurgea mai mult din puterea de foc decît din şarjele lăncierilor. Nu mai puţin de jumătate dintre soldaţii armatei lui Mauriciu erau muschetari. Aceste modificări, simple în aparenţă, au solicitat totuşi schimbări profunde în organizarea militară. Pe de o parte, adîncimea redusă a dispozitivului comporta extinderea acestuia pe lăţime, expunînd un mai mare număr de soldaţi la lupta corp la corp şi la focul inamic; pe de altă parte, dispozitivul mai subţire cerea din partea tuturor o mai mare disciplină şi coordonare. În primul rînd, armata olandeză a perfecţionat tehnica focului simultan: primul şir trăgea asupra inamicului, apoi se retrăgea pentru a-şi reîncărca muschetele, în timp ce restul de nouă şiruri îi ocupau poziţia succesiv, creînd o ploaie de foc continuă. Realizarea acestei manevre în faţa duşmanului presupunea însă mult sînge rece, o coordonare desăvîrşită şi o bună stăpînire a tuturor mişcărilor necesare. De aceea Mauriciu a reintrodus antrenamentele folosite în armata romană.

Insistenţa lui Mauriciu asupra preciziei şi armoniei în război oglindea predilecţia generală a epocii baroce pentru formele geometrice – în arhitectură, în echitaţie, în balet, în pictură, în scrimă, în bătălie – iar ideile sale au fost amplu admirate şi imitate. În 1603, un text militar francez a dedicat un întreg capitol temei despre *Exerciţiile practicate în armata olandeză*, iar în 1608 primul manual militar ilustrat din Europa Apuseană, alcătuit de Ioan de Nassau, văr cu Mauriciu, a fost publicat la Amsterdam cu titlul *Practica armelor*, sub numele lui Jacob de Gheyne, gravor celebru. Multe alte lucrări au imitat tehnica lui de Gheyne, care presupunea o secvenţă numerotată de figuri ilustrînd, pas cu pas, mînuirea armelor şi dispunerea trupelor în bătălie. Apoi, în 1616, contele Ioan a deschis la Siegen, capitala principatului său, Nassau, o academie militară (prima din Europa) destinată instruirii unui corp profesionist de ofiţeri. Primul director al acestei „*Schola militaris*", Johann Jacob von Wallhausen, a publicat mai multe manuale de tehnică de luptă după exemplul olandez, care au alcătuit baza întregului învăţămînt predat la Siegen (unde instruirea dura şase luni; armele, armurile, hărţile şi machetele erau asigurate de şcoală).

Noua tactică nu s-a răspîndit numai prin cărţi şi prin şcoală: Mauriciu a fost solicitat să furnizeze instructori militari şi altor state. În 1610, Brandenburgul i-a cerut şi a obţinut doi, iar în deceniul următor alţii au mers în Palatinat, Baden, Württenberg, Assia, Brunswick, Saxonia şi Holstein. Şi elveţienii, primii care dovediseră eficacitatea lăncierilor în lupta împotriva Burgundiei în secolul al XV-lea, au fost nevoiţi, în pofida tradiţionalismului lor, să se adapteze: în 1628, miliţia din Berna a fost reorganizată după modelul olandez, cu companii mai mici şi cu o mai mare putere de foc. Elevul cel mai eminent al lui Mauriciu a fost însă Gustav Adolf al Suediei. În 1620, cu prilejul unei călătorii prin Germania, el a observat multe şi felurite forme de organizare militară şi de fortificaţii şi a citit toate textele importante în această materie. La întoarcere a continuat reformele lui Mauriciu, reducînd adîncimea dispozitivului de muschetari în armata suedeză de la zece şiruri la şase şi crescînd puterea de foc prin adăugarea a patru tunuri uşoare de regiment. Toţi soldaţii erau pregătiţi riguros de numeroşi ofiţeri şi subofiţeri şi se căuta ca ei să fie în permanenţă ocupaţi cu săparea şanţurilor, misiuni de cercetare şi antrenamente. Uneori, regele instruia personal trupele, arătîndu-le noilor recruţi cum să tragă cu muscheta stînd în picioare, în genunchi sau culcaţi. Unităţile recrutate în străinătate asistau la demonstraţii ale „ordinii suedeze" făcute de veterani, inclusiv „focul dublu": în acest caz, muschetarii, care înainte stăteau în şase rînduri, erau dispuşi numai pe trei, primul în genunchi, al doilea aplecat şi al treilea în picioare, astfel încît să poată executa foc simultan şi „să tragă în duşmani dintr-o singură dată cît mai mult plumb posibil" (cum observa englezul James Turner, care a văzut această tactică ucigătoare în acţiune): „...iar în acest fel li se aduc mai multe pagube... întrucît o izbucnire de tunet lungă şi continuă este mult mai groaznică şi mai înfricoşătoare pentru muritori decît zece tunete separate"[23].

Principala diferenţă dintre „revoluţionările militare" suedeză şi olandeză nu privea tehnica, ci modalitatea şi scara de aplicare. Mauriciu de Nassau purta rareori bătălii în cîmp deschis (iar în acest caz armata lui abia dacă atingea 10.000 de oameni), întrucît teritoriul unde îşi executa operaţiunile era dominat de o reţea de fortificaţii care făcea ca bătăliile să nu fie decisive: întotdeauna rămînea necesitatea de a instaura asediul oraşelor. Gustav însă opera în zone care, vreme de şaptezeci ani şi mai bine, fuseseră cruţate de război şi chiar de ameninţarea războiului, unde, prin urmare, cetăţile fortificate erau mult mai puţin numeroase (chiar dacă, atunci cînd existau, trebuiau asediate), iar rezultatul unei bătălii putea asigura controlul asupra unui teritoriu vast. Cea mai bună reclamă pentru noul sistem militar a fost victoria

23. Sir James Turner, *Pallas Armata: military essays of the ancient Grecian, Roman and modern art of war*, London, 1638, p. 237.

lui Gustav de la Breitenfeld, în 1631, o confruntare clasică între ordinea de bătaie tradiţională, în uz de pe vremea războaielor din Italia Renaşterii, şi noua ordine. Imperialii, compuşi în principal din lăncieri în formaţiuni de treizeci de şiruri de cîte cincizeci de oameni, au înfruntat o armată suedeză dispusă în formaţiuni de trei şiruri de muschetari şi cinci de lăncieri, cu un număr dublu de tunuri. Artileria suedeză putea arunca la fiecare şase minute o ghiulea de fier de 9 kg la distanţa de 1.700 de metri; muschetarii, care constituiau ceva mai mult de jumătate din trupele lui Gustav, erau în măsură să execute salve repetate de gloanţe de plumb de circa 20 mm diametru cu o precizie considerabilă pînă la 50 de metri şi cu o precizie de circa 50% pînă la 75 de metri.

Rezultatul acestor evoluţii îl constituia moartea unui mare număr de soldaţi. Medicii din epocă erau în măsură să vindece multe răni provocate de arme albe, însă nu şi fracturile osoase provocate de ghiulelele de tun. La Breitenfeld au fost 7.600 de morţi, mai mult de o cincime din imperialii învinşi; cu trecerea anilor, creşterii procentuale a muschetarilor şi tunurilor i-a corespuns creşterea pierderilor. În bătălia de la Malplaquet (1709), cele două părţi au pierdut aproape un sfert dintre oameni – în total, cam 50.000 de morţi într-o singură zi. Pierderile erau îndeobşte foarte grave, independent, se pare, de durata luptei. Dacă cele două părţi erau egale ca forţă, ca la Malplaquet, masacrul era îngrozitor. Dacă erau inegale, înfrîngerii forţei inferioare îi puteau succeda o urmărire îndîrjită şi un nou măcel, întrucît mulţi soldaţi fugari şi întregi formaţiuni erau omorîte cu sînge rece de adversari (uneori ajutaţi de ţăranii din partea locului). Chiar o retragere ordonată putea costa grave pierderi omeneşti. În noiembrie 1643, armata franceză comandată de Turenne, înfrîntă în bătălia de la Tuttlingen (în Bavaria), a fost silită să-şi abandoneze convoiul de bagaje şi să se retragă pînă la Rin în miezul iernii: dintre cei 16.000 de supravieţuitori ai bătăliei, abia o treime au supravieţuit retragerii. În anul următor, o armată imperială care invadase Holsteinul a fost silită de către inamic să se retragă prin nişte teritorii atît de devastate, încît majoritatea soldaţilor au murit de foame. Conform unui cronicar contemporan, dintre cei 18.000 de oameni care începuseră retragerea, numai vreo mie s-au întors acasă, astfel încît „ar fi greu de găsit un alt exemplu de armată distrusă într-un timp atît de scurt fără o mare bătălie". La aceeaşi dată, cardinalul Richelieu observa în al său *Testament politic*: „Vedem în istorii că armatele au pierit mult mai adesea din lipsă de hrană şi de ordine decît de mîna duşmanului"[24].

24. R.P. von Chemnitz, *Königlichen schwedischer in Teutschland geführten Kriegs vierter Teil*, Stockholm, 1859 (scris însă în 1650-1660), p. 168; Richelieu, *Testament politique*, cit., p. 480.

O cauză de pierderi omenești la fel de grave o reprezentau asediile, mult mai frecvente decît bătăliile, în cea mai mare parte a războaielor. În 1628, dintre cei 7.833 de englezi îmbarcați la Portsmouth pentru a aduce ajutor la La Rochelle, în Franța, 409 au pierit aproape imediat, la debarcarea în insula Ré, 100 în tranșee, iar 120 de dizenterie; 3.895 au căzut în asalturi eșuate la redutele franceze sau în retragerea finală, iar alți 320 s-au împrăștiat. Supraviețuitorii din această campanie care s-au întors în octombrie la Portsmouth au fost în număr de doar 2.989: o pierdere de 62% în trei luni. În același an, în timpul blocadei de la Stralsunda, regimentul scoțian al lui Mackay (900 de oameni) a fost în serviciu în rîndul apărătorilor șase săptămîni consecutive. Conform spuselor colonelului, inclusiv mîncarea le era adusă oamenilor la locul de luptă, „de care nu ne puteam îndepărta pentru obișnuita recreație și nici pentru a dormi... nici nu ne scoteam vreodată hainele de pe noi, decît ca să ne schimbăm vestonul sau cămașa". În patruzeci de zile, regimentul a numărat 500 de morți și 300 de răniți (printre care colonelul). Totuși, scoțienii se considerau norocoși, pentru că dacă Stralsunda ar fi fost luată cu asalt ar fi putut muri cu toții, asemenea garnizoanei din Frankfurt pe Oder în 1631, învinsă și masacrată la fața locului. Atunci fusese nevoie de șase zile pentru îngroparea celor 3.000 de apărători imperiali, împreună cu cei 800 de soldați morți în asalt, astfel încît „la sfîrșit morții erau aruncați grămadă în niște gropi mari, cîte o sută și mai bine în fiecare"[25].

Este inutil să mai spunem că mulți soldați mureau nu datorită rănilor, ci din alte cauze. Cum observă deja citatul James Turner, viața militară era dură, chiar fără riscurile bătăliei, în special pentru noii recruți, „care nu știau dinainte ce poate să însemne să nu mănînci de două sau de trei ori pe zi sau să nu mergi noaptea la culcare la o oră potrivită" și care acum trebuiau „să-și petreacă noaptea pe cîmpuri, lipsiți de adăpost, să mărșăluiască întruna pe jos și să bea apă". În 1620, o armată de italieni din Lombardia a traversat Piemontul, în drum spre războiul din Țările de Jos; un observator a apreciat că în ea îți puteai pune puține speranțe: „Soldații din primele două șiruri aveau un aspect arătos și un aer marțial, însă ceilalți erau bieți copii între 16 și 20 de ani, slabi și prost îmbrăcați, cei mai mulți fără pălărie sau pantofi. Căruțele lor sînt deja pline de bolnavi, cu toate că sînt în marș de numai cinci zile, și eu sînt încredințat că... jumătate din ei vor cădea pe drum"[26]. Călătoria de la Milano la Bruxelles era un marș de 1.000 de kilometri, și trebuiau traversați Alpii (de obicei prin trecătoarea Moncenisio), dar cel puțin era o călătorie pe un teritoriu prieten. Alte armate erau mai puțin norocoase. Între 1630 și 1633, trupele suedeze

25. Monro, *Expedition*, cit., vol. I, pp. 62, 67, 79-80; vol. II, p. 35.
26. Turner, *Memoirs*, cit. pp. 4, 6; Archives de l'État, Genève, *Portfeuille Historique* 2651, scrisoarea Dr. Isaac Wake către Consiliul Genevei, Torino, 4 iulie 1620.

au mărşăluit în Germania 5.000 de kilometri, de la Peenemunde la Marea Baltică, pînă la Mainz, pe Rin, la München şi Brandenburg, luptînd aproape neîncetat. În 1654, în trei luni de campanie în văile neprimitoare şi prin trecătorile din munţii Scoţiei, armata engleză de cucerire a străbătut circa 1.600 de kilometri, iar mai mulţi oameni au pierit de trudă şi osteneală decît de mîna inamicului.

În sfîrşit, pe lîngă răni, istovire şi foame, bolile secerau vieţi. În brigada scoţiană care a luptat în Germania între anii 1626 şi 1633, se pare că bolnavii reprezentau de regulă 10%, cu vîrfuri mult mai înalte în timpul epidemiilor periodice. Trupele imperiale intrate în Italia în 1630-1631 pentru a participa la războiul de la Mantova au adus ciuma bubonică, care nu numai că le-a decimat forţele, dar a masacrat şi populaţia Lombardiei (oferindu-i lui Alessandro Manzoni fundalul de neuitat din *Logodnicii*).

Dar soldaţii care nu mureau în serviciu? Unii se salvau, cel puţin temporar, întrucît cădeau prizonieri. În acest caz, în prima jumătate a veacului, soldaţii simpli erau îndeobşte eliberaţi după ce juraseră să nu mai lupte pentru o anumită perioadă împotriva învingătorului sau erau convinşi să se alăture armatei căreia i se predaseră. În 1631, italienii capturaţi de Gustav Adolf în timpul campaniei renane au fost şi ei primiţi în armata suedeză (dar au dezertat de cum au ajuns, în vara următoare, la dealurile prealpine). În Anglia, în anul 1645, după marea victorie a parlamentarilor de la Naseby, mulţi soldaţi regalişti (capturaţi în bătălie sau prin predarea ulterioară a garnizoanelor) au fost convinşi să treacă în armata lui Cromwell. Această obişnuinţă de a preschimba inamicii de ieri în gărzi de corp putea fi însă primejdioasă, iar cu trecerea anilor au fost adoptate o serie de alternative. Răscumpărarea prizonierilor de război a devenit o normă. De exemplu, după bătălia de la Jankow (1645), învingătorii au oferit spre răscumpărare, pentru suma de 120.000 de taleri, întregul stat-major al imperialilor învinşi. Acesta este însă un caz excepţional. De regulă, se convenea şi se publica anticipat, înaintea campaniei, o listă cu tarifele de răscumpărare: atîta pentru un general, atîta pentru un colonel şi aşa mai departe, iar la sfîrşitul operaţiunilor prizonierii erau schimbaţi pe baza „valorii" lor. Între timp, soldaţilor căzuţi prizonieri li se păstra leafa întreagă, iar nevestele lor primeau raţii gratuite de pîine.

Pe lîngă toate acestea, răniţilor şi bolnavilor li s-au acordat îngrijiri deosebite, iar în secolul al XVII-lea aproape toate guvernele au instituit spitale militare în acest scop. Armata spaniolă din Flandra a deschis drumul, prin spitalul din Malines (fondat în 1585, dotat treptat cu 330 de paturi şi deservit de 49 de medici şi infirmieri), unde soldaţii erau îngrijiţi, cu rezultate remarcabile, de orice fel de afecţiuni, de la boli precum sifilisul şi malaria pînă la răni, stres psihologic şi traume de luptă (numite în documente *mal de corazón*). Trupele contribuiau la finanţarea acestui serviciu prin reţinerea unui *real* din leafa lunară

şi prin banii obţinuţi din amenzile aplicate ofiţerilor şi soldaţilor pentru limbaj blasfem. Armata din Flandra a instituit şi un azil pentru veteranii invalizi („Garnizoana Fecioarei din Hal"), care în 1640 avea 346 de internaţi: în schimbul unui serviciu formal de pază, aceşti soldaţi primeau leafă, casă şi masă gratuite. Totuşi, pînă în deceniul 1650-1660, aceste iniţiative umanitare adoptate în Ţările de Jos meridionale au rămas aparent un caz unic. Majoritatea comandanţilor, pe cît se pare, nu prea se ocupau de răniţi, decît în circumstanţe deosebite, ca în apogeul atacului suedez în bătălia de la Veste, în apropiere de Nürnberg, în 1632, cînd Wallenstein a trecut printre trupele sale aflate în dispozitiv de apărare, aruncînd pumni de monede în poala răniţilor, pentru a-i încuraja pe ceilalţi. În continuare însă celelalte state au urmat exemplul spaniol: Franţa prin Hôtel des Invalides (pentru răniţi şi pentru soldaţii vîrstnici), fondat în 1681, Anglia prin spitalele militare Kilmainham (Dublin) şi Chelsea (Londra) în 1684 şi aşa mai departe.

Dar nu toţi soldaţii din epoca barocă mureau, îmbătrîneau sau erau răniţi în timpul serviciului. Mulţi se îmbogăţeau şi se retrăgeau cu cîştigurile obţinute. Comandantul imperial Henrik Holck, cîndva sărac, s-a întors în 1627 în Danemarca natală, cumpărîndu-şi o moşie cu 50.000 de taleri; generalul suedez Königsmarck, care îşi începuse cariera ca simplu soldat, a murit în 1663 lăsînd în urmă o avere de aproape 2.000.000 de taleri (183.000 în bani lichizi, 1.140.000 în scrisori de credit, 406.000 în terenuri), iar John Churchill, probabil generalul englez cu cel mai mare succes din epoca barocă, s-a retras cu titlul de duce de Marlborough şi cu un substanţial „premiu" din partea naţiunii, care i-a permis să construiască somptuoasa reşedinţă Blenheim Palace de lîngă Oxford. Poate cea mai obişnuită formă de recompensă pentru comandanţii militari din secolul al XVII-lea, mai ales pentru aceia care funcţionaseră ca agenţi în unul sau mai multe regimente, o reprezentau titlurile şi terenurile. Dacă ei nu recuperau întotdeauna integral restanţele lefurilor, erau, cu siguranţă, despăgubiţi în alte feluri. În Pomerania, în regiunea din jurul Stralsundei, anexată de Suedia prin pacea de la Westfalia din 1648, 40% dintre ferme au trecut în mîinile unor foşti ofiţeri (cu o medie de 14 ferme de persoană), iar în Irlanda, după cucerirea cromwelliană din 1649-1650, restanţele ofiţerilor şi trupelor au fost achitate cu pămînturile confiscate de la învinşi (atribuindu-se în medie 15 acri de persoană). De asemenea, ofiţerii se puteau îmbogăţi prin achiziţionarea de case în oraşele ocupate, pe care ulterior le vindeau profitabil; încasînd „plocoane" de la particulari, în schimbul scutirii de obligaţia de a găzdui trupe; umflînd fraudulos efectivele trupelor pentru a obţine raţii de hrană şi lefuri mai mari decît cele cuvenite. În plus, la fel ca soldaţii, puteau scoate cîştig prin jefuire.

Totuşi, adevărata problemă o reprezenta nu îmbogăţirea, ci păstrarea averii obţinute. Sydnam Poyntz, ofiţer englez de origine umilă,

care a luptat în Războiul de treizeci de ani, nu a fost singurul care a acumulat averi pe care ulterior le-a pierdut din ghinion sau ignoranță. În 1623, un moralist francez observa că la un soldat îmbogățit prin război „vezi cincizeci care cîștigă numai suferințe și boli incurabile". Poate că această apreciere era ușor tedențioasă. Suferințele și bolile incurabile nu erau, cu siguranță, apanajul exclusiv al soldaților. În secolul al XVII-lea, viața tuturor, bărbați și femei, era, după spusele lui Thomas Hobbes, „urîtă, nesigură, bestială și scurtă"[27]. Într-o Europă în care moartea, boala și mizeria erau însoțitoarele obișnuite ale războiului, militarii înfruntau totuși, nu rareori, mai puține riscuri decît civilii. Cine mergea la război împins de nevoi, ca soldatul din *Don Quijote*, poate că nu întotdeauna făcea o alegere greșită. La urma urmei, secolul al XVII-lea a fost cu adevărat, cum spune Fulvio Testi, „secolul soldatului".

27. E. Crucé, *Le nouveau Cynée*, Paris, 1623, p. 13; Th. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651.

FINANCIARUL

Daniel Dessert

Epoca barocă nu corespunde numai unui „secol al sfinților". Contrareforma triumfătoare își face simțite efectele pe întregul continent, pentru că aduce cu sine o serie de politici voluntariste catolice care, prin intermediul activității pastorale, al reformei și al misiunilor, caută să recucerească pozițiile abandonate pentru o vreme în fața protestantismelor. Progresiva și enorma recucerire a catolicismului militant nu privește numai mediul religios. Ea provoacă și în alte medii fenomene cu repercusiuni felurite, însă întotdeauna fundamentale: problemele financiare au un rol la fel de important ca și dezbaterile asupra mîntuirii sau zelul misionarilor, aceasta întrucît „cruciada catolică" se traduce într-o confruntare fățișă și armată cu forțele protestante. Războaiele religioase prefigurează sau generează într-un fel conflictele dintre națiuni. Rivalitățile politice, imperialismele, mai ales cel habsburgic, împreună cu corolarul său – reacția națională în Franța, în Anglia și în Țările de Jos –, stimulează și întăresc ridicarea monarhiilor naționale unificatoare. Astfel, ponderea statului crește treptat într-un univers european ce se eliberează încetul cu încetul de rămășițele medievale. Triumful – relativ – al puterii monarhice asupra societății feudale, atît în Franța, cît și în Anglia și Spania, declanșează nașterea unei administrații centralizatoare, judiciară și fiscală, care permite monarhiilor europene să-și extindă autoritatea către marginile propriilor teritorii. În paralel, se impune necesitatea menținerii unor forțe armate permanente și din ce în ce mai numeroase. Dat fiind faptul că războaiele religioase s-au transformat, printr-o alunecare imperceptibilă, în războaie naționale, Europa hughenotă aliată cu Regele Preacreștin face față cu succes Regelui Catolic și Imperiului. Astfel ia sfîrșit „secolul de aur", acel veac al XVI-lea în care Spania s-a bucurat de toate comorile Indiilor, de care beneficiase Europa întreagă, mulțumită unei generoase redistribuiri.

Tocmai pentru aceste antagonisme, secolul al XVII-lea este secolul lui Marte. Ostilitățile se succedă fără încetare. Războiul bîntuie pe tot continentul: război civil și religios în Franța și în Anglia, război național cu ridicarea Provinciilor Unite. Alcătuirea unor armate regulate cu trupe de mai mult de o sută de mii de oameni înarmați nu întîrzie să ridice grave probleme financiare, necunoscute pe vremea facțiunilor medievale, cînd cuprindeau cîteva mii de oameni mobilizați pe perioade limitate. Același lucru trebuie spus și despre forțele navale, cu o funcție din ce în ce mai importantă în destinul națiunilor, cum au

dovedit-o soarta spaniolei *Armada Invencible* şi apariţia (urmată de consolidarea) Provinciilor Unite: fără o marină militară, şi-ar fi putut ele impune independenţa în faţa puternicilor vecini şi a fostei lor autorităţi tutelare? Pe scurt, o dată cu perfecţionarea tehnicilor militare, soldaţii şi marina reclamă mereu mai multe arme, echipamente şi provizii. Cît despre lefuri, punctualitatea plăţilor condiţionează strategia: n-ai bani, n-ai trupe. Montecuccoli rezumă această dificultate într-un aforism celebru: „Pentru război sînt necesare trei lucruri: în primul rînd, bani; în al doilea rînd, bani; în al treilea rînd, bani". Această foame de bani se alătură celei provocate de necesităţile unui stat centralizat pentru propria administraţie şi diplomaţie. De aceea, nu este de mirare că problema financiară dobîndeşte în epoca barocă o importanţă care o transformă într-o obsesie a tuturor guvernelor.

Natura instrumentului monetar vine şi ea să complice problema. În Europa acelor vremuri, se cunoaşte un singur mijloc de plată universal: moneda metalică, aurul, desigur, argintul, mai ales, ca să nu mai pomenim, în viaţa de zi cu zi, de banalul bănuţ de aramă. De la sfîrşitul secolului al XV-lea, Europa profită de afluxul de metale din Lumea Nouă. Incontestabil, această mană înlesneşte expansiunea statelor şi dezvoltarea politicii acestora. În acest sens, războiul trage foloase, dar, pe termen lung, pretinde din partea guvernelor mai mult decît pot ele oferi. De altfel, curînd, masa metalică aflată în circulaţie nu mai ajunge pentru satisfacerea tuturor necesităţilor economiei cotidiene şi a celor (inepuizabile) ale războiului. Dezechilibrul dintre ofertă şi cerere constituie problema principală pe care o au de rezolvat toate statele. De acumularea de metal preţios, galben sau alb, depinde succesul sau insuccesul marilor naţiuni de pe vechiul continent. Resursele obişnuite ale principilor, în această conjunctură marţială, n-ar fi suficiente pentru acoperirea cheltuielilor, preponderent războinice. Pe măsură ce războaiele se înmulţesc, pentru fiecare stat se lărgeşte prăpastia în care riscă să-şi prăvălească ambiţiile, dacă respectivul stat nu este în stare să o acopere. Astfel, lupta inevitabilă dintre Franţa şi Spania se concretizează, atît pentru populaţie, cît şi pentru politicieni, într-un nemilos război al banului. Într-un astfel de context, este logic să ne gîndim că orice individ capabil să dea un ajutor cît de mic guvernanţilor strîmtoraţi poate ocupa un loc de primă importanţă pe scena naţională.

Pe acest fundal se configurează profilul financiarului, personaj central în societatea epocii baroce. Nu posedă el oare privilegiul excepţional, aproape miraculos, de a dispune de sume de bani considerabile, în vreme ce toţi cei din jur rămîn lipsiţi de resurse? Această calitate, datorată averii personale şi creditului terţilor, face din traficantul de bani un individ aparte, mult curtat, dar şi foarte invidiat ca urmare a acestei situaţii şi, în consecinţă, denigrat de toţi cei pe care această stranie prerogativă îi fascinează, îi irită sau îi stinghereşte. Aspectul

său exterior rafinat, averea ostentată îi conferă o aureolă ambiguă, în care viziunea contemporanilor amestecă stereotipuri polemice şi realităţi prozaice. De altfel, termenul „financiar" poate fi aplicat oricui, în funcţie de experienţele naţionale şi de dispoziţiile istoricilor. De fapt, el desemnează realităţi diferite. Pentru unii, îi indică pe bancherii care îi împrumută bani suveranului şi garantează plata lefurilor trupelor, slujindu-se de reţeaua lor de corespondenţi din toată Europa. Pentru alţii, îi indică pe particularii care dispun de bani lichizi de provenienţă incertă, bani pe care îi împrumută principilor aflaţi în dificultate, cerînd dobînzi dintre cele mai mari. În primul caz, capitalismele, cel comercial şi cel bancar, reprezintă principalul răspuns la crizele monetare care zguduie puterile europene în secolul al XVII-lea. Lumea comerţului şi acţiunile producătoare de venit permit atunci o explicaţie a preponderenţei exercitate în statul modern de către bancherii italieni sau germani. În spatele lor se profilează economia-univers dragă lui Fernand Braudel, pe care ei o domină ca specialişti ai schimburilor comerciale sau ca manufacturieri. În cel de-al doilea caz, trebuie să recurgem la o definiţie mai riguroasă a financiarului, care să ţină seama de munca sa specifică, de analizarea sa sociologică, de motivaţiile sale profunde. Spre deosebire de bancher şi de negustor, financiarul poate rezerva cîteva surprize, ba chiar mai multe. Într-un anumit sens, el apare banal, anonim, însă trebuie demascat, în pofida tuturor precauţiilor asumate pentru a feri de ochiul profan circuitele ascunse pe care le nutreşte.

De regulă, prin financiar se înţelege acela care manevrează banii principelui, expresie destul de vagă cîtă vreme, una peste alta, ţinînd seama de privilegiul regal care acordă puterii monopolul emisiunii monetare, oricare cetăţean al unui stat ce foloseşte moneda de metal în tranzacţiile uzuale poate fi numit „financiar". În realitate, apelativul trebuie atribuit numai celui care, sub orice formă, îi procură principelui capitalurile ce îi îngăduie să facă faţă atribuţiilor proprii. Pe scurt, financiarul este un soi de căutător de aur. Astfel, nu se poate afirma că toţi cei ce trec drept financiari, adică bancherii şi furnizorii de toate felurile, sînt cu adevărat astfel, în ciuda unei răspîndite păreri comune. Sumele pe care le manipulează neîncetat sînt garantate de veniturile statului. Cît despre creditul pe care îl acordă suveranului, acesta reprezintă un fals împrumut, o simplă amînare a plăţii, şi nu o finanţare propriu-zisă. Întrucît utilizează capitaluri proprii, financiarul constituie un angrenaj atît de important în maşinăria statală, încît devine, în cazurile în care problemele de finanţare sînt extrem de acute, un arhetip social. Tipul financiarilor n-a prosperat nicăieri mai mult decît în monarhia Bourbonilor.

Franţa, cu cele 18-20 de milioane de locuitori ai săi, cu teritoriile cele mai variate şi mai fertile şi cu diversitatea sa de producţie, se afirmă ca fiind cea mai bogată monarhie din Apus. De asemenea, este

ţara în care puterea cunoaşte cel mai mic număr de eclipse, în care ea se concentrează în mîinile suveranului, chiar dacă sîntem foarte departe de ceea ce îndeobşte se înţelege prin termenul „absolutism". Această sporire a autorităţii s-a adăugat dezvoltării unei infrastructuri judiciare şi administrative care pătrunde în întregul regat, depăşind rezistenţe şi opoziţii. De aceea, funcţiile desfăşurate de administratori în societate sînt considerabile, ele fiind sporite prin posibilitatea de a le exercita cu titlu ereditar, datorită principiului vînzării slujbelor. Aceste funcţii, contrar celor ce s-au afirmat uneori, nu ştirbesc cîtuşi de puţin puterea aristocraţiei. Aceasta, deţinătoare a titlurilor de rentă funciară, rămîne principala forţă economică şi socială, legată, în partea ei cea mai veche, de propria hegemonie războinică. În acest mod, regele Franţei, stăpînind oameni şi bunuri, poate conduce o politică agresivă, care urmăreşte să-şi impună întîietatea în întreaga Europă. Lupta împotriva casei de Austria nu este decît o etapă către mult rîvnita hegemonie. Urmînd o tradiţie seculară, monarhia Bourbonilor se doreşte un stat militar, iar în realitate numai Franţa este în măsură să-şi aducă efectivul trupelor, în mai puţin de cincizeci de ani, de la cîteva zeci de mii la aproape patru sute de mii de oameni, cifră nemaiauzită în acele vremuri. Pe de altă parte, acest fapt nu împiedică Franţa, sub imboldul lui Richelieu, să se înzestreze cu o flotă şi cu o serie de infrastructuri maritime care îi permit să întreacă Spania şi să rivalizeze la un moment dat cu Provinciile Unite şi cu Anglia.

Cu asemenea perspective, situaţia creată de ostilităţi încetează de a mai fi excepţională, pentru a deveni normală. Între anii 1610 şi 1715, Franţa este în război un an din doi, iar atunci cînd nu este, se pregăteşte să o facă ! Iată de ce imperativele financiare sînt cele mai presante. Regele Franţei pare să se afle într-o situaţie cu adevărat critică: vistieriile statului sună a gol. De fiecare dată, suveranul se salvează de la dezastru graţie sprijinului niciodată refuzat, în pofida riscurilor, al seniorilor banului. În regat, financiarii constituie o categorie aparte, de care depinde, mai mult decît de altele, statul. Prin caracteristicile sale sociale, prin importanţa sa în economie, prin funcţia sa pe lîngă conducători, financiarul francez concentrează toate problemele ridicate de traficanţii de bani în epoca barocă. Asupra lui se va focaliza atenţia noastră, nu dintr-un *parti-pris*, dintr-o alegere un pic şovină, ci pentru că el reprezintă prototipul categoriei.

„A intra în finanţe", după expresia vremii, reprezintă ceva mai mult decît o simplă alegere de carieră. Prin hotărîrea sa, financiarul se avîntă pe un drum presărat cu capcane, cîtă vreme alegerea sa – ţinînd cont de societate şi de prejudecăţi – îl transformă într-un marginal, ţintă a tuturor ostilităţilor. Într-un anumit sens, această alegere aminteşte de vocaţia religioasă; în ambele cazuri trebuie s-o rupi cu lumea: într-unul, ca să te pui în slujba – lăudată – a lui Dumnezeu; în

celălalt, pentru adorarea – dispreţuită – a Viţelului de Aur. Prin consecinţa sa ineluctabilă şi finalitatea sa ultimă – profitul –, traficul de bani îl aşază pe candidat la răspîntia tuturor antagonismelor pe care le suscită în societate. Într-un univers profund creştin, însufleţit de avîntul înfocat al Contrareformei, într-o societate în care elitele, din raţiuni etice, dispreţuiesc sau afişează dispreţ pentru tot ceea ce are de-a face cu artele mecanice, comerţul – şi, de aceea, şi activităţile financiare – este, ca atare, considerat nedemn. Într-o societate alcătuită în mare parte din ţărani storşi de fisc, cum ar putea financiarul să nu fie considerat un inamic public, reprezentantul unei categorii blestemate, ce ar trebui denunţată şi urmărită cu îndîrjire, cu atît mai mult cu cît vizibilul succes social şi material pe care pare să-l ofere această profesiune întăreşte ura, nutrită de invidie şi dispreţ? Astfel, într-o primă fază şi după o abordare de suprafaţă, financiarul poate fi definit ca fiind cel care se ridică dinaintea societăţii şi împotriva legilor ei morale şi sacre, ba chiar împotriva legilor ei politice. La drept vorbind, e o poziţie oarecum incomodă. În acest fel, observatorul superficial îşi face despre financiar o părere aproape total negativă şi plină de contradicţii.

Prin natura sa, financiarul ia în derîdere învăţătura Bisericii, care a interzis dintotdeauna împrumutul cu dobîndă, asimilat în fapt cu camăta. Contrareforma nu a atenuat cîtuşi de puţin puterea mesajului evanghelic, dimpotrivă. Fericitul Alain de Solminihac, episcop de Cahors, exemplu desăvîrşit al prelatului reformator în regatul Franţei, e cel care dă tonul. O judecată grozavă şi fără drept de apel: „Camăta, unul dintre păcatele ce împiedică cel mai tare salvarea sufletelor", este rea întrucît se opune dreptului natural, divin şi canonic. Tovarăşul şi prietenul său Etienne Pavillon, austerul episcop de Alet, jansenist extremist, preia în al său *Ritual* aceeaşi intransigenţă. Astfel, prin condiţia sa, financiarul nu poate fi decît respins în afara comunităţii creştine, iar prin funcţia sa nu poate fi decît hărăzit flăcărilor iadului. Într-o lume religioasă ca aceea din secolul al XVII-lea, e greu de înţeles de ce un individ – şi nu numai unul a luat această decizie – ar alege să se expună în acest fel să fie pus la index. Iată-ne dinaintea unei prime contradicţii: o societate pătrunsă de sacru naşte – surprinzător paradox – nişte contravenienţi ai principiilor sale celor mai clare şi mai riguroase. De la bun început, în financiar există ceva de paria; pe de altă parte, raporturile sale cu concitadinii nu-i pot îmbunătăţi poziţia, dificilă din toate punctele de vedere.

Nu există supus al regelui Franţei care să nu-l dispreţuiască în mod public pe financiar. De fapt, ca responsabil al veniturilor statului şi al recoltării acestora, el îşi face simţită prezenţa printr-o serie de intermediari, consideraţi a fi tot atîţia persecutori. Cînd statul e în stare de război, sistemul fiscal se îngreunează şi mai mult pentru ţărani, asupra cărora apasă impozitul direct, dar şi impozitele indirecte, aplicate pe circulaţia şi consumul produselor agricole şi băuturilor, pe sare

şi pe produsele de manufactură. Numai în deceniul 1630-1640 această povară fiscală se triplează. Politica lui Richelieu, urmărind înfrîngerea casei de Austria, implică pentru Franţa conducerea cu pricepere a unui război financiar care să opună cel mai bogat stat al creştinătăţii coroanei deţinătoare a bogăţiilor din Lumea Nouă. Este o adevărată întrecere de forţă a braţului, iar pentru a o cîştiga, fiecare îşi investeşte în bătălie toate resursele. Supuşii vor fi storşi, iar dacă va fi necesar – striviţi, pentru obţinerea victoriei finale.

Un asemenea program presupune o mare pricepere în manipularea corpului social: în pofida pretenţiilor absolutiste ale monarhului, noţiunea de impozit liber acceptat rămîne încă neelucidată. Impozitul direct şi mai ales impozitele indirecte, concesionate ca extrem de impopulara taxă pe sare, sînt recoltate de o întreagă administraţie, în parte statală, pentru impozitul direct, dar şi privată, pentru impozitele concesionate. Astfel, raporturile dintre populaţie şi financiari devin foarte curînd conflictuale, întrucît se exprimă într-un climat de constrîngere. Lupta dintre administraţi şi perceptorii delegaţi de financiari ia o turnură dramatică; pe măsură ce războiul se prelungeşte, poporul tolerează tot mai greu multiplele sarcini fiscale. Sentimentul de despuiere care însoţeşte plata obligatorie se transformă negreşit în mînie atunci cînd recoltele proaste fac şi mai precară viaţa rurală.

În întregul regat, financiar devine sinonim cu lacom, insensibil la suferinţele celor sărmani, exercitîndu-şi sumbra profesie prin intermediul unor indivizi-factotum, indisociabil de o insuportabilă oprimare. Mînia stîrnită de strîngătorii de taxe poate oferi o idee despre reacţiile pe care le-ar declanşa stăpînul lor, dacă ar fi prezent la faţa locului. Atentatele comise în sate împotriva agenţilor fiscali sînt numeroase. Cîte maltratări, cîte omucideri? Complicitatea mai mult sau mai puţin făţişă obţinută de ţărani din partea nobililor de ţară sau chiar a marilor seniori îi încurajează pe calea răzvrătirii. Nobilimea profită de această agitaţie endemică pentru a-şi apăra poziţia în provincii, pentru a-şi spori popularitatea fără prea mare efort şi mai ales pentru a contrabalansa voinţa centralizatoare a monarhului, care ar dori să-şi întemeieze întîietatea pe ruinele vechii străluciri a celui de-al doilea ordin.

Acest ansamblu de obligaţii legate de război explică de ce între anii 1635 şi 1675 izbucnesc, în întregul regat, numeroase „tulburări", răscoale în care componenta antifiscală este întotdeauna prezentă. Este cazul aşa-numiţilor *croquants* din Angoumois şi din Poitou (1636), al aşa-numiţilor *nu-pieds* din Normandia (1639) şi al revoltei din Auvergne, în vara anului 1675. Strigătul, repetat din provincie în provincie, „Trăiască regele fără taxe", rezumă perfect atît conflictul cu fiscul, cît şi repulsia faţă de financiar. Furia populară vizează un personaj îndepărtat, cunoscut indirect, prin intermediul reprezentanţilor săi. Stăpînul acestora este cu atît mai detestat cu cît e mai

evanescent, putîndu-i-se pune în cîrcă povara tuturor resentimentelor. Această condamnare fără circumstanţe atenuante nu aparţine doar claselor de jos, ci şi grupurilor dominante, un ostracism de temut, întrucît emană de la cei ce conduc ţara şi servesc drept model.

Deoarece războiul continuă, iar veniturile ordinare rămîn la acelaşi nivel, monarhia trebuie să inventeze neîncetat alte expediente – în această materie, imaginaţia este fecundă –, grupate sub eticheta semnificativă de „afaceri extraordinare". De fapt, este vorba de un ansamblu de operaţiuni financiare mergînd de la emisia de rente pînă la cererea de împrumuturi prin intermediul ipotecilor şi al înstrăinărilor domeniilor în proprietate, trecînd prin vînzarea de funcţii. Această ultimă tehnică înregistrează o creştere importantă în secolul al XVII-lea, uşor de înţeles cîtă vreme slujbele juridice şi administrative se cumpără. Orice supus al regelui Franţei cu o anumită disponibilitate financiară poate fi considerat un funcţionar potenţial. Fără cel mai mic scrupul, dat fiind că necesitatea face legea, monarhia s-a lăsat în seama veniturilor „extraordinare". Rentele, împrumuturile, vînzările de slujbe şi cedările de drepturi alimentează un comerţ care, controlat de stat, leagă acorduri cu particulari însărcinaţi cu revînzarea acestor titluri de rente. Asemenea acorduri sînt numite „contracte" sau „înţelegeri", şi foarte curînd apar substantivele care-i desemnează pe reprezentanţii celor două părţi; „contractanţii" făceau parte din lumea mică a finanţelor, iar apelativul lor semnalează tot ceea ce o face odioasă. Aceşti traficanţi de bani, stimulaţi de cererile presante ale monarhiei, o tîrăsc pe aceasta din urmă, cu consensul ei, într-o spirală nesfîrşită. Uşurinţa procesului îi maschează aspectele pernicioase. Perceptorii propun puterii noi şi noi afaceri, dornici să-i astîmpere pofta de metal preţios şi să-şi asigure profituri uriaşe. De această dată, nu populaţia este vizată, ci partea cea mai bogată a societăţii, victimă cu propriul consimţămînt!

În Franţa secolului al XVII-lea, pentru fracţiunile înstărite ale ţărănimii şi burgheziei comerciale nu există alt mijloc mai bun de promovare socială decît funcţia publică. Exercitarea unei părţi din puterea administrativă sau judiciară se extinde asupra celui care o exercită, cu atît mai mult cu cît la capătul unui *cursus* bine recepţionat există posibilitatea de a pătrunde în grupurile conducătoare. Exercitarea unei funcţii publice, ca şi slujbele de pe lîngă curţile supreme, care înnobilează la gradul al doilea, sau aceea de secretar, care conferă nobleţea de gradul întîi (ereditară), constituie o mare atracţie pentru nişte indivizi a căror ambiţie este apartenenţa la cel de-al doilea ordin. Pe lîngă aceasta, cumpărarea şi vînzarea slujbelor presupune ascensiunea celor cu poziţii superioare şi deci îmbogăţirea celui care le deţine, îmbogăţire conformă cu politica grupurilor nobiliare. Cu alte cuvinte, tot ceea ce are legătură cu funcţiile publice şi cu administrarea lor îi priveşte îndeaproape pe burghezi şi nobilimea de robă.

Aceleaşi lucruri se pot spune şi despre renta de stat. Sursă comodă de finanţare, camuflată abil în spatele fictivei Administraţii pariziene ca garant al emisiunilor, renta de stat participă, împreună cu rentele funciare, la constituirea şi consolidarea averii francezilor înstăriţi. Tot ceea ce-l priveşte, mai ales punctualitatea plăţilor, este deosebit de delicat: cu anumite lucruri nu se glumeşte. De aici rezultă că gestiunea afacerilor extraordinare este urmărită cu pasiune. În aceste condiţii, cea mai mică mişcare a financiarilor, gata să speculeze, suscită neliniște: efectele sociale şi politice, care variază în funcţie de fluctuaţia lor, nu se mărginesc la sfera privată, ci se repercutează aproape instantaneu în viaţa publică. Evoluţia înregistrată de aceste afaceri sub impulsul perceptorilor poate duce adesea la o depreciere şi la o tensiune ridicată pe piaţa monetară.

Imperativele războiului determină statul să-şi procure bani lichizi multiplicînd titlurile de rentă, funcţiile publice, speculînd în înstrăinarea bunurilor teritoriale prin impunerea unei reachiziţionări avantajoase înainte de survenirea unei noi înstrăinări. Înflorirea acestor operaţiuni extraordinare urmăreşte în primul rînd extorcarea straturilor mai înstărite ale burgheziei şi nobilimii, preocupate de excesul unor astfel de expediente. Problema este că crearea unui număr prea mare de slujbe atrage şi devalorizarea acestora. În acelaşi mod, încărcînd debitul, se umflă rentele, iar plata devine dintr-o dată problematică. Astfel, dinaintea gravităţii acestui rău, care domneşte mulţumită invenţiei diabolice a perceptorilor, funcţionarii publici se declară inamici ai impozitului. Mişcarea porneşte de la parlamentarii foarte influenţi, ca să se extindă la toate categoriile. Pe lîngă teama pagubelor materiale, aceşti domni văd în financiar simbolul statului absolutist. Disensiunea economică dintre ei şi coroană se adaugă la opoziţia politică: intensitatea conflictului se dublează.

În faţa întăririi puterii monarhice şi a voinţei acesteia de a reduce misiunea instituţiei lor la o simplă înregistrare a decretelor regale, membrii Parlamentelor[1] preferă să-şi însuşească rolul confortabil de părinţi ai populaţiei oprimate. Pretextul este excelent: ei protejează corporaţia şi înfruntă una dintre componentele puterii publice, putere ce urmăreşte să le restrîngă pretenţiile şi aspiraţiile.

În acest climat, nu-i de mirare că financiarul este zugrăvit ca o creatură zămislită de un stat-Moloh, care-şi devorează cu cruzime fiii. Cu atributul peiorativ de *gabellotto* sau de *partitario*, financiarul constituie ţinta împotriva căreia se dezlănţuie toată asprimea unui microcosmos lovit brusc în interesele sale economice, politice şi sociale. Filipicele şi îndemnurile la răzbunare răsună pretutindeni. În acest sens, Fronda parlamentară îşi extrage forţa din sentimentul de ostilitate

1. Parlamentele reprezentau Curţile de Justiţie care se ocupau cu verificarea caracterului constituţional al legilor (n.tr.it.).

ce animă populaţia împotriva financiarilor şi a fiscului, iar vechea aristocraţie nu se lasă mai prejos. Din motive asemănătoare cu acelea ale parlamentarilor, intră şi ea în concertul lamentaţiilor. Pe de altă parte, etica sa proclamată în cele patru zări se exprimă de minune pe acest teren: apărarea propriei integrităţi sociale şi morale de năvălirea acestor bogaţi „parveniţi" care, asiguraţi de bunăstare, întinează virtutea unui grup ameninţat la rîndul său de întărirea şi de ambiţia puterii monarhice. Pe scurt, toate concură la a-l desemna pe financiar ca pe un inamic public.

Ei bine, printr-un paradox uimitor, cel care incarnează statul şi voinţa sa absolutistă şi care, din acest motiv, este el însuşi obiect de suspiciune, Richelieu în persoană, rezumă lapidar chestiunea: „Financiarii reprezintă un rău, însă un rău necesar". De fapt, dacă financiarii se dovedesc a fi auxiliarii cei mai indispensabili ai statului, întrucît fără activitatea lor statul n-ar exista sau n-ar putea acţiona, importanţa lor crescătoare suscită o oarecare nelinişte în sfera puterii. Richelieu ştie pînă la ce punct deciziile şi iniţiativele sale depind de oamenii de afaceri, iar această subordonare este pentru el insuportabilă. Costul excesiv, ba chiar prohibitiv, al serviciilor acestora îi justifică mînia. Fapt este că monarhia, obligată să regleze în modul cel mai puţin dureros cu putinţă costul unui război al cărui sfîrşit este departe, îşi dă seama de propria captivitate în edificiul aberant al împrumuturilor subscrise şi pe care nu le poate rambursa. Cum banul lipseşte, perceptorii trebuie să-l plătească mai scump şi de aceea misiunea lor devine mai dificilă. Dobînda permisă financiarilor creşte în mod continuu: rabatul pe care statul este silit să-l acorde ajunge la 25%, apoi la 30%, atingînd în anumite cazuri 50%. Cum să nu fie consideraţi nişte adevăraţi jefuitori care-şi împart prada smulsă statului? Aversiunea francezilor împotriva financiarilor nu se îndepărtează prea mult de resentimentele puterii monarhice care i-a creat.

Monarhia adoptă acest comportament întrucît este împinsă către faliment de mulţimea datoriilor. Desigur, apare ideea lichidării datoriilor pe umerii financiarilor, principalii săi creditori. Această iniţiativă i-ar permite, de asemenea, să-şi recucerească popularitatea scăzută şi să-şi întărească autoritatea ezitantă. Iat-o deci denunţînd şi apoi atacînd categoria cea mai puţin iubită din ţară; în Franţa, tribunalele lovesc de-a lungul întregului secol – începînd în 1601 şi continuînd în 1605, 1607, 1624, 1648, 1662 – şi realizează un dublu obiectiv în folosul statului: oprirea creşterii datoriilor şi redobîndirea curajului, o tactică excelentă dentru dezarmarea coaliţiei opozanţilor, burghezi, funcţionari şi nobili. În cele din urmă, financiarul este expulzat din societate din toate punctele de vedere, de unde viziunea negativă a oamenilor din veacul al XVII-lea asupra acestui individ.

Indiferent dacă provine din literatură sau din mărturii mai directe, furnizate de documente genealogice sau memorii ale vremii, imaginea

financiarului în epocă nu suferă mari variaţii. În pamflete precum *Bréviaire des Financiers* sau în *Historiettes* ale lui Tallemant des Réaux şi în *Caracterele* lui La Bruyère circulă acelaşi portret caricatural, care, reprodus la infinit, sfîrşeşte prin a se banaliza. Această formidabilă convergenţă dovedeşte, în orice caz, că, deşi acest portret este fals, francezii din epoca barocă îl consideră autentic. Fiecare autor subliniază după bunul plac trăsăturile care se află într-o mai mare armonie cu prejudecăţile veacului; cu toţii dispreţuiesc originea obscură, dacă nu de-a dreptul ignobilă, în sensul strict al termenului, a tuturor financiarilor. După cît se ştie, ei sînt numai fii de scutieri, de servitori, pe care încasarea impozitelor i-a făcut să iasă din drojdia societăţii şi pe care averea i-a aşezat în aristocraţie prin cumpărarea de funcţii publice înnobilante, în special acelea de secretar al regelui, *savonette à villain*[2], şi, de asemenea, mulţumită căsătoriilor scandaloase prin care copiii lor se unesc cu vlăstare ale nobilimii de robă sau de spadă. „Lacheul" devenit financiar este o credinţă generală, un adevăr absolut pe care nimănui nu-i dă prin cap să-l conteste.

Dincolo de sfruntarea unei asemenea prefaceri, inadmisibilă pentru mentalitatea din *ancien régime*, este judecată însăşi personalitatea financiarului. Acesta este considerat vrednic de dispreţ întrucît este tarat moral şi fizic. Oare La Bruyère nu vorbeşte despre sufletul său plin „de gunoi şi de noroi"? Sînt stigmatizate grosolănia, laşitatea, excesele, obişnuinţele sale şi, în acelaşi timp, uşurătatea şi naivitatea mărturisite de luxul insolent, de proprietăţile somptuoase şi numeroase, de un mod de viaţă nemaiauzit, totul în ciuda mizeriei generale a oamenilor cinstiţi. Maimuţăreşte înalta nobilime, murdărind-o cu pretenţiile sale de ascendenţă aristocratică; în *Mazarinades* nu se renunţă nici la insinuările cele mai josnice şi mai calomnioase, orice lucru fiind bun dacă sporeşte dispreţul faţă de financiar. Invectiva şi defăimarea exprimă sus şi tare ura şi invidia inspirate de averea sa strălucitoare.

Cadrul întunecat care zugrăveşte pe dos toate valorile venerate de aristocraţie – onoarea, lealitatea, dezinteresul, originea – întăreşte un mit social: lacheul-financiar, iar în spatele acestui arhetip se află o întreagă filosofie politică, ce acreditează ideea că întreaga naţiune este jupuită de această canalie, întrucît elitele sînt victimele acestui paria în aceeaşi măsură cu cei din popor. Pe baza acestei viziuni aparte, orice soluţie apare legitimă: grupurile dominante pot încerca să se reîntărească chiar pledînd cauza celor umili... Această metodă este însoţită de o critică abia camuflată împotriva puterii monarhice centralizatoare, care îngăduie asemenea ascensiuni, contrare fundamentelor înseşi ale societăţii din *ancien régime*. În plus, o critică politică, de

2. Literal, „săpunel de plebeu": expresia se referă la funcţia publică cumpărată pentru a intra în rîndul nobilimii, adică pentru a se „curăţa" (n.tr.it.).

vreme ce foarte adesea financiarul este înfăţişat ca „mijlocitor" al unui ministru corupt, cum s-a întîmplat în polemica împotriva supraintendentului Fouquet sau a unor străini duşmăniţi precum Concini şi Mazarin: la polemică se adaugă un pic de xenofobie.

Ei bine, aşa cum îl văd contemporanii, financiarul reprezintă un personaj straniu. Într-o ierarhie rigidă ca aceea în care se structurează societatea secolului al XVII-lea, cum se poate imagina că un individ provenit din popor ajunge atît de sus, cum se poate imagina că această metamorfoză se repetă de sute de ori? Distorsiunea dintre imaginea aparentă a financiarului şi profilul său real, trasat de cercetarea sociologică, dezvăluie necesitatea disimulării unei realităţi pentru păstrarea echilibrelor fundamentale ale regatului. La drept vorbind, această contradicţie provine mai cu seamă dintr-o ambiguitate.

Studiul prosopografic a circa 1.000-1.200 de mari financiari din secolul al XVII-lea, întreprins în arhivele notariale, în acelea ale Consiliului regal al finanţelor şi în documentele judiciare provenite din tribunale, trasează un profil al financiarului diferit în mod substanţial de cel provenit din sursele literare. Cade falsa idee conform căreia financiarii s-au ridicat de jos. O alta, care face din ei nişte străini, este cu totul neîntemeiată. În pofida celebrităţii unor oameni de afaceri italieni, ca Sebastiano Zamet, Lumague, Mascrany, sau germani, ca Hervart, majoritatea strivitoare – peste 75% – sînt supuşi francezi, născuţi în jumătatea de nord a Franţei. Familiile lor provin în principal din Paris şi Île de France sau din provinciile de graniţă de la est, Champagne şi Bourgogne, şi din satele din Loire, Turenne, Anjou şi Orléanais. Pentru minoritatea (25%) alcătuită din meridionali, principalele zone de provenienţă le reprezintă Lyon, Lyonnais şi Languedoc. Înţelegem cu uşurinţă motivul acestei repartiţii, cu atît mai mult cu cît ea mărturiseşte despre strînsele raporturi dintre putere şi bani. Parisul, capitala tradiţională a monarhiei, Île de France, leagănul ei, satele din Loire, centrul ei de gravitate de la sfîrşitul secolului al XV-lea pînă la sfîrşitul celui de-al XVI-lea, explică faptul că familiile apropiate tronului s-au bucurat de condiţii mai favorabile pentru a-l asista în gestionarea finanţelor. Prezenţa locuitorilor din Champagne şi Bourgogne se datorează faptului că aceste două provincii servesc drept bază pentru operaţiuni militare. Armatele în mişcare presupun aprovizionarea şi echiparea trupelor, de unde un anumit număr de activităţi comerciale şi bancare destinate a se ocupa cu întreţinerea acestora, iar de la procurarea proviziilor pentru război şi pînă la finanţarea acestuia nu-i decît un pas pentru cei mai îndrăzneţi. Din acest motiv, Lyon, mare piaţă bancară a regatului, zămisleşte atîţia perceptori, alături de familiile de peste Alpi, active de o bună bucată de vreme în metropola de pe Rhon.

A doua trăsătură fundamentală este că financiarul e catolic. Protestanţii nu reprezintă decît o mică fracţiune (5%), dar chiar această cifră

este exagerată, din moment ce iluzia optică se referă la cîteva figuri celebre mereu citate (Rambouillet, Tallemant, Hervart sau Samuel Bernard), pentru acreditarea unei imagini polemice a unor finanţe hughenote. Acest fapt, între altele, redeschide dosarul lui Max Weber asupra raporturilor dintre capitalism şi protestantism. Nu putem să nu constatăm că în Franţa secolului al XVII-lea există o fractură deosebit de marcată între finanţe, exclusiv catolice (majoritatea familiilor hughenote au abjurat foarte repede...) şi bancă, ce se menţine mai larg cosmopolită, chiar dacă este dominată de protestanţi, după cum a dovedit Herbert Lüthy. Această dihotomie, rezultînd în parte din diversificarea activităţilor, chiar dacă ele rămîn complementare, se explică, de asemenea, prin cea de-a treia trăsătură a financiarului: acesta este, în realitate, titularul unei funcţii.

În circa 80% dintre cazuri, financiarii au în plus una sau chiar mai multe sarcini exercitate concomitent. Nu-i de mirare că ei sînt interesaţi mai ales de funcţiile de contabilitate financiară, de vreme ce acestea privesc resursele monarhiei. Este cazul perceptorilor generali de finanţe, care operează în fiecare *généralité*, circumscripţia financiară cea mai importantă din regat, şi al trezorierilor generali ai marilor instituţii financiare ale monarhiei (perceptor general al tezaurului, trezorier al drepturilor de cancelarie asupra slujbelor sau a „mărcii de aur”, trezorier ordinar sau extraordinar al războaielor, trezorier al marinei sau trezorier al Statelor Provinciale Provence, Languedoc şi Bretagne). Posturile din administraţia centrală, mai ales din Cancelarie, sînt cu puţin inferioare celor din finanţe. Cu deosebire funcţiile din administraţia centrală financiară, intendenţi de finanţe şi secretari în Consiliul de finanţe, aparţin foarte des unor concesionari, ca şi posturile de cancelar în Consiliul privat. Examinînd mediul în care au apărut şi în care activează financiarii, se observă că această dimensiune birocratică nu reprezintă nici o noutate, nici semnul unui succes, care s-ar trage, ambele, din gestionarea banului public.

Studierea condiţiei sociale a taţilor şi a strămoşilor pe linie paternă îl înfăţişează pe omul de afaceri ca rod al unui mediu omogen: 75% dintre taţii financiarilor şi 65% dintre strămoşii pe linie paternă aparţin, la rîndul lor, lumii funcţiilor publice. Adesea este vorba de funcţionari din finanţe, contabili sau administratori ori de funcţionari în administraţia judiciară, caz în care evantaiul posturilor se lărgeşte, de la corporaţia copiştilor la curţile supreme. Mediul social al socrilor nu diferă de acela al taţilor. Ei aparţin cu toţii lumii administratorilor, contabililor şi juriştilor – desigur, funcţionari, în proporţie de 74%. Acest fapt dovedeşte că oamenii de afaceri, urmînd cursul general al secolului al XVII-lea, practică o endogamie deosebit de strictă. Aceasta contribuie la menţinerea lor în posturi de decizie, ajutîndu-i eficient în munca lor. În ce-i priveşte pe aceia care apar ca simpli particulari, majoritatea provin din categoria avocaţilor şi din personalul marilor

administraţii financiare, publice sau private: comişi ai unor contabili importanţi, funcţionari în administrarea impozitelor indirecte sau a afacerilor extraordinare. Aceste date nu fac decît să reliefeze puţinătatea fracţiunii – circa 10% – financiarilor proveniţi din bancă şi chiar din lumea comerţului, cu o proporţie în mod sigur mai ridicată la începutul secolului.

Toate acestea subliniază o problemă fundamentală a istoriei socio-economice a Franţei. Spre deosebire de afirmaţiile locurilor comune, temeiul finanţelor nu se află în comerţ, înţeles în sensul cel mai larg. Între aceste două universuri, comerţul şi finanţele, există o prăpastie adîncă, cu toate că unii bancheri, chiar dintre cei mai faimoşi, ca Zamet, d'Hervart sau Particelli d'Hémery, s-au implicat în finanţe. De fapt, este vorba de nişte cazuri atipice; desigur, anumite activităţi comune, ca acelea de furnizor, armator, fabricant sau colonizator, fac deseori ca o identificare precisă să devină problematică. Acest fapt nu şterge însă linia de demarcaţie. Prin trăsăturile lor cele mai importante, finanţele se situează în afara circuitelor economice comerciale. De altfel, tocmai această poziţie îl obligă pe financiar să se comporte într-o manieră specifică.

Ultima trăsătură a financiarului, fundamentală în societatea franceză a secolului al XVII-lea, este nobleţea sa. Evident, această nobleţe nu se pierde în negura vremurilor, dat fiind că aproape un financiar din doi este înnobilat graţie funcţiei exercitate sau prin scrisori de „reabilitare a nobleţei", dintre care multe au o puternică tentă de favoritism. Pe de altă parte, puţini beneficiază de privilegii nobiliare numai cu titlu personal, adică fără ca ceilalţi membri ai familiei să fie la rîndul lor înnobilaţi. Mai ciudat decît această extensiune familială este faptul că un număr considerabil de financiari aparţine celui de-al doilea ordin de două sau trei generaţii, ba chiar mai mult, dintre care diferiţi secretari ai regelui. Ei bine, dintre slujbele din Cancelarie, faimoasele *savonettes à vilain* sînt cele mai căutate, tocmai pentru că oferă înnobilarea de primul grad după douăzeci de ani de profesare sau la moartea survenită în timpul exercitării funcţiei. Nu se înţelege atunci cum de unii financiari au ocupat funcţia de secretar al regelui chiar în condiţiile în care taţii lor deţinuseră aceleaşi funcţii suficient timp pentru a le permite achiziţionarea titlului de nobleţe. Prin urmare, speranţa promovării sociale nu explică fascinaţia exercitată asupra financiarilor de funcţia de secretar al regelui. Pe cît se pare, de avantajele fiscale (titularii sînt scutiţi de plata drepturilor de transmitere pe pămînturile care depind direct de suveran) se interesează nişte personaje al căror capital este constituit în parte din bunuri imobile. Mai mult decît de aceste privilegii, ei sînt însă interesaţi de posibilitatea de a accede la microcosmosul ce gravitează în jurul puterii: aici se ţes şi se tratează marile afaceri. Funcţia constituie într-un fel paşaportul care introduce în locurile rezervate unde se elaborează

alchimia finanţelor. În orice caz, nu se poate nega faptul că financiarul din epoca barocă este integrat în elitele sociale. Pe de altă parte, fenomenul cu pricina contradistinge o minoritate netă, nefiind nici recent: financiarii de primă mărime aparţin unor familii ce se pot lăuda, în lipsa unui nume glorios, cu un nume vechi. O pronunţare asupra acestui subiect rămîne dificilă; sursele, mai ales cele genealogice, trebuie folosite cu atenţie. Falsurile şi uzurpările abundă, iar genealogiştii regelui le demască cu ferocitate, dar şi cu umor. Dincolo de dezbaterile judiciare asupra titlurilor de nobleţe, trebuie să recunoaştem că pretenţiile unora nu trebuie respinse *a priori*. În realitate, unele exemple de nobleţe garantată într-un interval de o sută-o sută cincizeci de ani invită la prudenţă. Fraţii Bauyn, Mathé de Vitry-la-Ville, Lacroix sînt nobili din prima jumătate a secolului al XVI-lea, Duflos şi Rioult d'Ouilly – de la sfîrşitul veacului al XV-lea, iar Le Courtois d'Averly şi Lelay – de la sfîrşitul secolului al XIV-lea.

Studierea averii financiarilor şi a structurii acesteia permite o completare a portretului lor şi o focalizare a relaţiilor cu societatea înconjurătoare. Inventarele redactate după deces şi documentele tribunalelor constituie surse preţioase, chiar dacă presupun, prin natura lor, o marjă de eroare. În timpul persecuţiilor periodice întreprinse de monarhie împotriva agenţilor săi financiari, puterea pune sechestru pe bunurile acestora. Împrejurarea ne oferă o idee despre activul realizat de tra[illegible]anţii de bani înainte de cădere, în timp ce datele referitoare la pas[illegible] sînt mai imprecise, întrucît cei interesaţi tind să le mărească, dată fiind conjunctura negativă. De altfel, activul este minimizat, se înţelege, prin precauţiile adoptate atunci cînd începe să sufle vîntul ce anunţă furtuna. Atunci financiarii se precipită să-şi pună la adăpost o parte din bunuri, mai cu seamă lichidităţile.

O dată semnalate aceste limite, ne este cu putinţă, mulţumită documentelor, să estimăm nu numai creşterea medie a averii perceptorilor, ci şi compoziţia ei. Astfel, observăm că aproape 60% nu sînt milionari, în pofida aparenţelor măreţe sau a declaraţiilor zgomotoase: ostentaţia serveşte la afirmarea propriului credit, necorespunzînd mult realităţii. Averea financiarilor, comparată cu a altor grupuri sociale, echivalează cu cea a demnitarilor mai importanţi, a nobilimii mijlocii sau a marilor bancheri şi comercianţi. Doar cîţiva indivizi de excepţie, ca Mayon, Boylesve sau Bernard, ajung să rivalizeze cu marea nobilime şi cu miniştrii, fără să atingă însă averea ameţitoare a lui Richelieu, care a lăsat cam douăzeci de milioane de livre, sau a lui Mazarin, care a lăsat aproape dublu!

Cadrul general este interesant, dar şi mai interesantă este distribuţia. Averile se caracterizează printr-o bipolarizare. Pe de o parte, sînt bunurile tradiţionale (case, terenuri, birouri), investiţii obişnuite ale grupurilor dominante din societatea franceză, care le furnizează oamenilor de afaceri garanţia pentru finanţările solicitate: aceste bunuri

corespund, în cazul celor mai mulţi financiari, cu mai puţin de 40% din cîştiguri, procentaj ce se subţiază spre sfîrşitul secolului. Pe de altă parte, există un portofoliu de titluri de credit care cuprinde mai mult de jumătate din total, putînd atinge 82%, ca în cazul trezorierului economist Jeannin de Castille, sau 95%, pentru perceptorul general al finanţelor Oursin. Este vorba de o mulţime de documente, bilete ale tezaurului regal, mandate de încasare, cecuri, obligaţiuni solidale de societate, poliţe sau bilete la vedere şi titluri de rentă, al căror volum reflectă inflaţia finanţelor regale aflate în criză, puse la grea încercare de un război îndelungat. De bună seamă, multe dintre aceste titluri au o valoare derizorie: cele private întrucît cei ce le-au emis se pomenesc adesea în faliment, iar cele publice întrucît s-au discreditat din pricina incapacităţii cronice a statului de a face faţă angajamentelor. Foarte adesea, cînd se deschide o succesiune sau cu prilejul unui proces, se constată că încasatorii frizează falimentul. Acest pericol este atît de real în cazul unui regim rău-platnic, încît circa o cincime sau un sfert dintre financiari îl experimentează pe propria piele, devenind insolvabili. Ca atare, nu ne va mira locul neînsemnat ocupat de elementele de prestigiu (mobilier, bijuterii, argintărie, obiecte de artă) care completează îndeobşte panoplia bunului financiar, conferindu-i o opulenţă exterioară. Aceste elemente îi impresionează pe contemporani, iritîndu-i puternic, chiar dacă în ansamblu nu cîntăresc prea mult: de la 1% la maximum 5%.

Un alt fenomen aparte este cel privitor la volumul de lichidităţi. Financiarii, care se disting prin capacitatea unică de a putea împrumuta în orice clipă bani lichizi regelui Franţei, nu-i posedă atunci cînd sînt sechestraţi sau cînd sînt pe moarte. Aceasta însă nu-i totul: 40% nu lasă moştenitorilor nimic în numerar, iar 29% lasă mai puţin de 5.000 de livre. Ne putem gîndi imediat la o înregistrare inferioară la redactarea inventarului bunurilor, cu rudele care nu declară numerarul; ne mai putem gîndi că ei se pregătesc şi-şi pun banii la adăpost, ţinînd seama de acţiunile judiciare. Probabil că ambele variante sînt adevărate. Oricum, trebuie să se ştie că o mare cantitate de monede nu poate fi lesne ascunsă, din cauza greutăţii. O coparticipaţie de perceptor general, de pildă, gravitează în jurul sumei de 450.000 de livre, adică 150.000 de scuzi de argint. Greutate totală: 4.050 kg! Pe de altă parte, în perioade atît de tulburi, atunci cînd un financiar care ascunde pe undeva grămezi de bani este denunţat şi se efectuează o perchiziţie, nu se găseşte nimic. Delatorul a rostit o minciună răuvoitoare; trebuie să conchidem că sînt mult mai puţin bogaţi decît spun sau decît par şi mai ales decît crede lumea. Ne găsim dinaintea unei ambiguităţi sau, mai precis, a unei contradicţii faţă de tot ceea ce s-a spus şi s-a povestit. Acest paradox dispare atunci cînd financiarul este examinat cu măsura societăţii în care trăieşte.

Financiarul-fost lacheu se încadrează rău în mentalităţile secolului al XVII-lea. În pofida tuturor afirmaţiilor contemporanilor, financiarul

nu este niciodată un parvenit, ci produsul unui mediu, rezultatul unui proces continuat de-a lungul a mai multe generații. Obiectiv vorbind, prea multe obstacole împiedică metamorfoza : capacitatea de a manevra bani nu se improvizează.

Meseria, foarte complexă și delicată, pretinde o formare deosebit de aprofundată. Cum ar putea un servitor obscur, un biet țăran, care a viețuit dintotdeauna într-un mediu intelectual carent sau mediocru, să stăpînească cunoașterea și practica uneia dintre cele mai dificile profesiuni ? Se poate admite că unii realizează acest miracol, dar este limpede că ei constituie cazuri izolate, ținînd seama și de obstacolele sociale. Este nevoie de multă vreme pentru a pătrunde în tainele finanțelor regale, pentru a înțelege misterele creditului și ale schimbului. Mai este necesară o asimilare a cunoștințelor juridice indispensabile pentru orientarea în labirintul legislației privitoare la afacerile financiare, pentru a ieși cît mai bine din numeroasele și încîlcitele conflicte inerente. De aceea, meseria implică o ucenicie îndelungată și complicată. Cei ce se pregătesc în vederea ei sînt în contact cu comerțul și cu regulile sale, se familiarizează cu tehnicile schimbului, fac ucenicie în administrarea concesionărilor și a afacerilor extraordinare, cunosc legile. Toate acestea impun ca financiarul să beneficieze încă din tinerețe de aportul cultural al persoanelor din propriul mediu. Un „lacheu", oricît de talentat, n-ar putea fi decît un izolat, transplantat pe un teren care prin natură îi este străin, dacă nu ostil.

Acestei dificultăți de natură culturală i se adaugă, într-adevăr, aceea cu privire la contextul social. În *ancien régime*, ideea de *self-made man* este un nonsens. Orice succes la un nivel mai înalt decurge din strădania continuă a numeroase generații și nu se distinge de cel datorat genealogiei. Fiind, cum s-a văzut, un important funcționar, financiarul a fost, prin urmare, modelat de familie. Toate rudele sale aparțin aceleiași categorii sociale, iar reușita sa decurge mai mult din distincția familiei decît din isprava unei personalități, chiar remarcabile. Este cazul lui Jean Baptiste Colbert, un fiu al impozitelor, a cărui carieră a fost pregătită și înlesnită de o rețea familială puternică și ramificată. Orice financiar din secolul al XVII-lea este inseparabil de capitalul ereditar reprezentat de familie, îmbinînd influența aliaților cu experiența predecesorilor. Toate posturile și funcțiile care lasă să se întrevadă succese atrăgătoare sînt transmise ereditar. Funcțiile de perceptori generali ai finanțelor și cele de concesionari generali trec de la un titular la altul prin intermediul acestor rețele. Tocmai grație acestei solidarități interne, conglomeratul familial constituit de Bonneau-Pallu-Milon, la care se adaugă și familia La Porte, păstrează concesionarea impozitelor generale mai bine de o sută de ani, cu începere din 1632. Legăturile, nu întotdeauna evidente, pe care numai o cercetare genealogică precisă le poate lămuri, se realizează prin intermediul soțiilor. Într-un mod indirect, ele asigură perenitatea unei importante funcții financiare unei familii sau unui grup de familii înrudite.

În acest univers bine închis, un biet lacheu care începe fără ajutoare, fără rude nu posedă nici unul dintre atuurile necesare pentru a fi admis în joc: nici educaţie, nici alianţe – prin urmare, nici un mijloc de atragere a creditului; el se ciocneşte astfel de ultimul obstacol întîlnit de orice candidat la această carieră: zidul banului. Nu are nici o posibilitate de a deveni financiar dacă nu posedă sau nu dispune de resurse monetare substanţiale. Numai pe lîngă familiile marilor financiari şi ale bogaţilor deţinători de funcţii publice tînărul poate obţine aceste sume uriaşe şi, frecventînd mediul aristocratic, nobilimea de robă şi înalta administraţie, va găsi cu ce să-şi suplinească neajunsul pungii, împrumutînd bani numai persoanelor sigure, adică solvabile. Traficanţii de bani nu pot fi recrutaţi decît dintre funcţionarii din justiţie, din finanţe şi din administraţie, care împreună formează un microcosmos puternic, apropiat de putere şi de consiliul în care se elaborează politica financiară a statului. Nu, un *self-made man*, lipsit de garanţii şi de relaţii, este din start respins din acest univers.

Spre deosebire de ceea ce ne-ar îndemna să credem climatul epocii, financiarul nu este certat nici cu societatea, nici cu sistemul politic, nici măcar cu valorile morale ale regatului. Prin intermediul familiei, al carierei şi statutului său, el se inserează în elite, distingîndu-se numai printr-o profesie riscantă şi rău famată. Într-un fel, legenda care pretinde că originile sale sînt obscure, dacă nu ignobile, iar bogăţiile sale nemăsurate îl pune pe financiar la adăpost. „Financiarul--lacheu", erou de comedii şi personaj mitic, canalizează răzbunarea populară, bucuroasă să afle un ţap ispăşitor pentru propria-i mizerie. Este vorba de un paratrăsnet social, care camuflează identitatea sociologică a celor ce gravitează înăuntrul şi în afara finanţelor. Tocmai din cauza acestui mit este dificil să apreciem cum se cuvine adevăratul rol al financiarului în Franţa secolului al XVII-lea. El pare să fie mecanismul cel mai important al statului şi, în acelaşi timp, principalul responsabil al disfuncţiilor acestuia şi deci al relelor care chinuie populaţia. Nobil, deţinător de posturi publice, financiarul pare dedicat în întregime jupuirii semenilor, multiplicînd impozitele extraordinare care îi lovesc în mod deosebit. Pe lîngă aceasta, există ambiguitate şi contradicţie între acţiunile şi statusul său: se opune el deci intereselor semenilor săi? Ambiguitatea dispare imediat ce situăm figura financiarului în sistemul fiscal-financiar al monarhiei. Contradicţia nu este decît aparentă, întrucît se dezvăluie adevărata natură a personajului: o ambivalenţă ireductibilă.

Financiarul nu este prin natura sa un adversar al statului, nici al elitelor, ci desfăşoară în mediul lor o funcţie indispensabilă. În ceea ce priveşte statul, financiarul animă funcţionarea mecanismului financiar presupus de sistemul fiscal-financiar al monarhiei. De fapt, mai mult decît de complexitatea şi diversitatea resurselor acesteia, financiarul

este consacrat de modul de colectare a veniturilor suveranului. Fie că este vorba de impozitele directe, de cele indirecte concesionate sau de veniturile extraordinare, toate aceste resurse intră în tezaurul public prin intermediul unui gigantic şi bine articulat sistem de împrumuturi acordate chiar de cei care le fructifică. De aceea, financiarul se afirmă ca un partener al coroanei. El este cel care pune în acţiune pompa financiară de drenare a capitalurilor, printr-o ofertă iniţială de fonduri.

Cea mai însemnată problemă ce trebuie rezolvată este aceea a disponibilităţii permanente de lichidităţi. Financiarul nu posedă o rezervă monetară suficientă, de aceea este necesar ca el s-o repereze oriunde e disponibilă, adică pe lîngă finanţatori şi bogaţi puternici – mai precis, elita –, preocupaţi să-şi vadă capitalurile fructificate, dar ţinînd foarte mult la un anonimat care să le asigure buna reputaţie. Munca financiarului este de neconceput în afara ajutorului lor interesat şi discret. Astfel, încasatorul preia treptat rolul unui intermediar între monarhie şi potenţialii finanţatori ai acesteia. El nu mai apare ca un personaj negativ, care sfidează bunul-gust social, ci ca un afacerist extrem de util, care sprijină monarhia şi le oferă potentaţilor certitudinea că-şi investesc banii cu toată siguranţa. Ciudată răsturnare, dacă ne gîndim la fapte, a percepţiei opiniei publice: financiarul nu se mai ridică împotriva tuturor, ci lucrează în folosul unui regim şi al unei societăţi. Fiind un servitor al puterii şi al celor bogaţi, ambivalenţa lui explică ambiguitatea care îl înconjoară. Filiera creditului public printr-o procedură foarte complexă explică acest fenomen.

Dacă ne orientăm după cele mărturisite chiar de încasator, o mare parte din împrumuturile acordate derivă nu atît din resursele proprii, cît din cele ale unor terţi, iar participarea la profit are loc în două moduri diferite. Primul constă în cedarea unor cote ale unei societăţi financiare în care membrul, devenit *croupier*, participă la toate beneficiile (sau la toate pierderile!) proporţional cu propria cotă, fără a interveni activ în gestiunea societăţii; cel de-al doilea, într-un simplu împrumut cu o dobîndă prefixată, de cele mai multe ori 5%, şi fără nici o altă formă de participare la afacere. Într-un fel, în primul caz financiarul serveşte drept nume de împrumut, iar în al doilea, drept instrument de credit. Tocmai în această situaţie el efectuează – pentru a-şi lansa împrumuturile – o emisiune de poliţe şi de bilete la vedere, care se ascunde în spatele unui nume de împrumut, cînd poliţele nu sînt nominale, sau în spatele unor constituiri de rente cu aspect neînsemnat.

Aceste poliţe nu sînt garantate de veniturile statului, al cărui credit e slab, ci de bunurile private ale financiarului sau ale financiarilor contractanţi. Este vorba, desigur, de bunurile lor funciare, imobile sau funcţii, care le servesc drept gaj pentru operaţiuni. Atunci, nu reprezintă ei în ochii creditorilor nişte valori-refugiu? Cu bunuri de acest fel drept garanţie, investitorii sînt asiguraţi; apoi, documentele financiare

oferă avantajul de a linişti scrupulele lor morale şi religioase. Pe cînd rentele îşi menţin nivelul obişnuit, poliţele şi obligaţiunile nu menţionează nici o dobîndă, ci numai data scadenţei. Ipocrizie? Nu tocmai. Sigur este că poliţele şi biletele la vedere conţin în realitate capitalul plus dobînzile, iar suma vărsată efectiv de către financiar este mai mică decît cea menţionată. Acţionînd în acest fel, într-o societate în care forma contează la fel de mult ca şi conţinutul, această viclenie explică pentru minţile epocii ceea ce nouă ne apare contradictoriu. Financiarul aduce liniştea morală, atrăgînd asupra propriei persoane şi funcţii proasta imagine produsă de gestionarea banului; el devine un soi de intermediar social prin care trece întreaga viaţă financiară publică, permiţînd satisfacerea unei cereri de profit niciodată exprimate făţiş: societatea acoperă întreaga afacere cu un văl pudic şi virtuos.

Funcţia traficantului de bani este de primă importanţă. Ea reprezintă interese sociale şi politice, dar şi interese financiare de mare anvergură. În pofida măsurilor lor de precauţie, putem face lumină asupra acestei laturi obscure a finanţelor, anume asupra identităţii finanţatorilor care, în felul lor, discret sau hrăpăreţ, participă la jocul oficial al finanţelor. Financiarul se aseamănă cu păpuşile ruseşti: poartă în sine o avalanşă de profitori. Cunoaşterea lor înseamnă punerea lumii finanţelor sub o lumină mai adevărată şi explicarea ambiguităţilor specifice acestei meserii. În acest sens, exemplul oferit de intendentul general Thomas Bonneau şi de acoliţii săi Pierre Aubert, Claude Chatelain, Germain Rolland şi Marc-Antoine Scarron este deosebit de instructiv. Acest mic grup de mari financiari domină de fapt concesionările de colectare a impozitelor între anii 1632 şi 1661. Pentru a face societatea să prospere, Bonneau lansează împrumuturi conform modalităţilor descrise mai sus, lăsînd numeroase mărturii în arhive, mai ales în cele notariale. Un examen sistematic dezvăluie alcătuirea universului sociologic al acestor bogaţi afacerişti, care-l susţin pe financiar în toate întreprinderile sale. În fond, şi ei sînt nişte încasatori, avînd chiar un avantaj net în faţa financiarului: nu trebuie să împartă cu el riscurile cele mai mari.

Pornind de la studierea participării a 185 de finanţatori, putem identifica „celălalt financiar" al regatului. Este vorba de un nobil – 75% aparţin celui de-al doilea ordin – şi de un funcţionar: 65% sînt învestiţi cu o funcţie publică. Evantaiul, destul de larg, se întinde prin urmare de la posesorul de sarcini judiciare la funcţionarul contabil, trecînd prin secretarii regelui şi membrii parlamentelor, care singuri reprezintă 40% din cei direct implicaţi. Dacă aceşti funcţionari reprezintă o fracţiune de nobili destul de consistentă, nu toţi sînt astfel: există şi un discret procentaj (16%) de membri proveniţi din vechea şi puternica aristocraţie militară. În sfîrşit, trebuie consemnat rolul activ al femeilor, circa un sfert dintre cei ce împrumută, în cele mai multe cazuri văduve iscusite. Toate acestea dovedesc încă o dată falsitatea

locurilor comune care descriu marginalitatea feminină în *ancien régime*. Graţie convenţiilor matrimoniale, scrupulos descrise în contractul de căsătorie, femeile se afirmă ca un factor de mobilitate şi de conservare a patrimoniului pentru familiile vechii Franţe. Adesea foarte pricepute în materie de afaceri, ele au o intensă activitate financiară.

Un studiu genealogic al acestor familii arată că şi ele se grupează în atomi, iar apoi în molecule. În cele din urmă, în acest univers, toate familiile se pomenesc înrudite într-un fel sau altul, iar universul încasatorilor este reflectat simetric. Prin condiţia nobiliară, statutul funcţionarilor publici şi reţeaua de alianţe, aparţin cu toţii aceluiaşi mediu – cu multiple faţete – care oglindeşte o singură imagine, aceea a capitaliştilor din regat.

Examinarea volumului şi amplitudinii participărilor completează acest tablou general. Foarte puţini investesc regulat în concesionări, circa 5%, dar în acest caz suma investită este foarte mare, de mai multe sute de mii de livre. Ceilalţi lucrează cu cifre de ordinul cîtorva zeci de mii de livre, sub formă de investiţie conjuncturală. Totuşi, această observaţie trebuie să ţină seama şi de caracterul fragmentar al documentaţiei, ca şi de faptul că aceste fonduri investite în concesionări pot constitui o investiţie sau alta, realizată cu societăţile financiare. În orice caz, este evident că finanţele constituie o feudă a elitei, mai ales a nobilimii de robă şi de spadă, aflate în serviciul statului la nivelurile cele mai înalte, ceea ce subliniază strînsele raporturi dintre putere şi societate.

Numele cele mai ilustre din mediul de robă, care au furnizat monarhiei cei mai importanţi funcţionari, Phélypeaux, Mesmes, stau alături de familiile cele mai vechi, La Trémoille, La Rochefoucauld, Laval. În ciuda prejudecăţilor, nici unii şi nici ceilalţi n-au considerat nedemnă de ei această mică incursiune în domeniul taxelor, dat fiind că aparenţele erau salvate. Pe de altă parte, este vorba de o activitate financiară ca oricare alta, iar investiţiile proprii trebuie şi ele diversificate. Este interesantă constatarea că, pentru a duce la bun sfîrşit această formă de investiţii, nu ezită să intre într-un joc care, pe termen lung, tinde către o sărăcire a colegilor, ba chiar – în cazul funcţionarilor publici – tinde să-i întoarcă împotriva lor. Uşurătate? Lipsă de logică? Nu tocmai. Desigur, surprinde faptul de a întîlni printre cei mai mari investitori parlamentari precum d'Aligre, Turquant, preşedintele Tambonneau sau preşedintele Violle, acesta din urmă în acelaşi timp frondist şi, ca atare, adversar (teoretic) al financiarilor!

De fapt, atunci cînd beneficiul este sigur şi garantat, setea de cîştig înlătură toate celelalte convenţii, toate interesele de grup, toate idealurile. Dacă sistemul financiar se blochează şi năruie speranţele celor ce se sprijineau pe el, se asistă la o răsturnare generală. În faţa pericolului crescînd, aceşti actori indirecţi ai „reprezentaţiei" financiare se plasează alături de duşmanii impozitului, unindu-şi vocile cu aceştia pentru a-l

critica viguros. Lamentaţiile victimelor sistemului se amestecă dintr-o dată cu artizanii săi oculţi, care deplîng profitul pierdut. Evoluţia sistemului fiscal-financiar în contact cu războiul iminent, costisitor, permanent, dezvăluind toate implicaţiile sociale şi politice ale finanţelor, îl situează pe financiar pe locul său cel mai autentic. El nu este decît un angrenaj, la urma urmei secundar, într-o enormă maşină pe cale de a se bloca.

Strîns cu uşa, statul lasă să prolifereze expedientele pînă în clipa în care acestea îşi pierd eficacitatea, întrucît creditul s-a epuizat: banii se retrag în aşteptarea unor vremuri mai bune. Atunci puterea îşi constată falimentul, iar financiarii, care întrezăresc unele şanse de redresare, caută să se protejeze. Ei ştiu că mai devreme sau mai tîrziu vor trebui să o întreţină. Ca atare, îşi iau măsurile clasice de precauţie: separaţie de bunuri între soţi, punerea la adăpost a poliţelor şi, desigur, a lichidităţilor pe lîngă instituţiile religioase, recrutarea unor oameni de paie etc.

Atunci Camera de Justiţie se poate reuni, mai mult pentru a declara falimentul şi a face operă de propagandă decît pentru a curăţa sistemul. Astfel, financiarul se vede adus dinaintea unui tribunal extraordinar, cu judecători numiţi prin însărcinare secretă, deci aflaţi la ordinele regelui, avînd misiunea de a intenta un proces penal pentru fiecare caz în parte şi fără drept de apel. Financiarul trebuie să dea seama pentru fiecare bănuţ şi să restituie sumele pe care membrii comisiei se prefac a crede că acuzatul le păstrează fără să aibă dreptul. Lucru şi mai grav, se anchetează toate fraudele pe care le-ar fi putut comite în exerciţiul funcţiunii, fraude ce pot fi asimilate cu o sustragere a banului public. Să fii recunoscut vinovat de furt în paguba regelui constituie o acuzaţie cît se poate de gravă; infracţiunea de delapidare, dacă este dovedită, comportă condamnarea la moarte, iar informaţiile despre cel cercetat riscă să curgă una după alta, cîtă vreme populaţia este invitată să se mobilizeze împotriva infamului, delaţiunea fiind retribuită cu generozitate...

În acest impas, financiarul nu rămîne cu mîinile în sîn. El se apără folosindu-se de misterele dreptului. Epoca stăpîneşte în profunzime arta sofismelor; financiarul se foloseşte de condiţiile îngăduite chiar de monarhie pentru a dovedi adevărul creditelor pe care afirmă că le are asupra statului. Toate acestea generează o sumedenie de proceduri care încetinesc dezbaterile şi răpesc o mare parte din eficacitatea muncii tribunalului. Statul se declară creditor privilegiat şi poate, pe măsură ce condamnările se mai relaxează, să pună stăpînire pe bunurile financiarului şi să le scoată la licitaţie. Funcţiile, pămînturile, imobilele, greu de ascuns, sfîrşesc astfel în mîinile regelui. Acum este rîndul său să se îmbogăţească pe socoteala fostului său finanţator.

Această revenire din partea statului nu-i lasă indiferenţi pe investitorii oculţi care-i împrumutau bani financiarului. La început moderate,

reacţiile se înteţesc în clipa cînd orice soluţie pozitivă pare exclusă. La început ei preferă să aştepte, dar cînd îşi dau seama că bunurile care garantau acoperirea sumelor cerute cu împrumut de financiar au fost fagocitate, revin la atac, reclamîndu-şi drepturile. Monarhia, atacîndu-le intermediarul, comite o greşeală considerabilă şi o groaznică nedreptate, comportîndu-se într-un mod atît de infam. Cum aceşti finanţatori reprezintă grupurile de frunte ale societăţii, cel mai solid sprijin al regimului, statul nu-i poate ataca fără să declanşeze un conflict social-politic. Orice criză financiară în *ancien régime* ameninţă să degenereze repunînd în discuţie însuşi fundamentul monarhiei.

Trebuie să recunoaştem că statul ştie pînă unde poate ajunge; cu siguranţă, el este tentat să-şi lichideze dintr-o dată toate datoriile, însă nu doreşte ca astfel să declanşeze o criză ale cărei consecinţe ar putea deveni incontrolabile. De aceea alege calea compromisului; împăcarea urmează întotdeauna tatonărilor de la *Chambre de Justice*, efectuîndu-se conform unei proceduri consacrate.

Puterea suspendă executarea sentinţelor, oferind amnistierea condamnaţilor în schimbul plăţii amenzilor. Ministerului Finanţelor îi revine fixarea costului şi a modalităţilor de plată. De cele mai multe ori este vorba de diferite titluri ce corespund creditelor pe care financiarii le afirmau asupra statului. Astfel, acesta din urmă falimentează fără a trebui s-o declare, păstrîndu-şi capitalul în pămînturi, case şi funcţii, care îi garantează împrumuturi din partea traficanţilor de bani. Această măsură le permite finanţatorilor să-şi recupereze o bună parte din investiţie: ei nu vor rămîne deposedaţi în totalitate. Se instaurează un nou echilibru, iar banul care stătea ascuns se reîntoarce în circulaţie, profitînd de pace şi de extorcarea practicată: piaţa este, în sfîrşit, eliberată de toată hîrtia în care se împotmolea. În ciuda a ceea ce lasă să se înţeleagă puterea, financiarii nu ies prea afectaţi din această încercare. Deasupra lor, cerul era încă foarte întunecat şi ameninţător, mai ales în timpul Frondei, cînd mulţi au trăit experienţa galerelor, iar unii au plătit cu capul. Ia sfîrşit o psihodramă, pusă în scenă la timp pentru popor: indiferent de ceea ce s-a văzut, s-ar putea spune că finanţele au fost aspru pedepsite. O dată proferate aceste rodomontade, nu se întîmplă nimic. Demnitarii se îmblînzesc cînd este vorba să treacă la fapte, iar înţelegerile camuflează adevărate compromisuri impuse de sistemul fiscal-financiar al monarhiei.

Ajunşi la acest punct, sîntem, în sfîrşit, în măsură să surprindem toate dimensiunile financiarului. Mediator social şi vector politic, cu toate vicisitudinile pe care le presupune acest fapt, financiarul este, de asemenea, un om de facţiune. Pentru a intra în afacerile regelui, are nevoie de sprijin pe lîngă ministrul de finanţe, colaboratorii acestuia şi ceilalţi miniştri. Cît despre bogaţii şi puternicii săi finanţatori, ei se înscriu, la rîndul lor, în această parte a înaltei societăţi care susţine statul şi care, la limită, *este* statul. Această ambivalenţă a omului de

afaceri apare evidentă în momentul plătirii taxelor; în acea clipă crucială este, într-adevăr, uşor pentru o facţiune politico-financiară să elimine *lobby*-urile adversare îngreunînd contribuţiile unora. Acest fenomen are loc în mod spectaculos în 1665.

În lupta sa împotriva lui Fouquet, supraintendentul de la Finanţe, Colbert afirmă că acesta se găseşte în fruntea unei echipe de financiari care, graţie complicităţii sale, au jefuit trezoreriile publice într-o deplină impunitate. Tînărul Ludovic al XIV-lea, preocupat de restaurarea autorităţii monarhice, acceptă teza fără să ezite. Colbert profită pentru a modela după bunul său plac personalul financiar al regatului. Fostul servitor al lui Mazarin, graţie Camerei din 1661, simulează virtutea. Iată-l înfăşurat în manta-i de gestionar scrupulos, maltratîndu-i pe unii dintre vechii convivi ai primului-ministru dispărut. Totuşi, alături de el, toţi contribuiseră la a-l face pe prelat să acumuleze o avere imensă şi de o provenienţă incertă! Mărind amenzile, Colbert îi striveşte pe financiarii pe care ţine să-i elimine, spunînd că ei erau în înţelegere cu supraintendentul. Pentru ei, amende colosale: intendentul Finanţelor Boylesve vede cum amenda lui de 1.576.000 de livre se preschimbă în 6.000.000 taxe; trezorierul de la Economii Jeannin de Castille, văr cu Fouquet, condamnat la 1.117.800 de livre amendă, este „redus” la 8.000.000 de livre; fraţii Monnerot, care trebuiau să plătească 6.350.000 de livre, ajung să verse 10.000.000. În cazul lor, nu este suficient să-şi lichideze tot portofoliul de valori, ci trebuie să abandoneze capital funciar şi funcţii prestigioase. Înfrîngerea va fi completă.

Prin această stratagemă, Colbert a refăcut cărţile. Acum animă un *lobby* de financiari devotaţi, printre care se află numeroase rude şi prieteni: Marin, Berryer, Berthelot, Daliez monopolizează administraţia financiară centrală şi gestionează marile venituri, directe şi indirecte. Astfel, din cenuşa vechii facţiuni se ridică una nouă, care pune stăpînire pe stat şi, foarte curînd, pe ansamblul economiei regatului, cu binecuvîntarea ministrului. Sistemul aşa-numit colbertist abia s-a pus în mişcare; sînt aceiaşi traficanţi de bani care gestionează companiile de comerţ maritim, ca acelea din Nord, din Indiile orientale, din Indiile occidentale sau din Mediterană, care inspiră mişcarea manufacturieră din Languedoc şi exploatează toate industriile ce înfloresc în jurul tinerei marine regale. Dacă îl observăm astfel, este clar că profilul financiarului diferă mult de ceea ce văd contemporanii săi. Departe de a fi un marginal certat cu toată lumea, el apare complet integrat în viaţa socială şi politică a epocii baroce, angrenaj esenţial în maşina statală şi parte chemată în procesul tuturor reglărilor de conturi: dincolo de aparenţele somptuoase care îl expun denigrării se descoperă alte realităţi, complet diferite, mai serioase, mai dureroase şi uneori amare.

Referinţe bibliografice

F. Bayard, „Les Chambres de Justice de la première moitié du XVII^e siècle", in *Cahiers d'Histoire*, XIX (1974), 2, pp. 121-140.

Idem, *Le monde des financiers du XVII^e siècle*, Paris, 1988.

Idem, „Comment faire payer les riches? L'exemple du XVII^e siècle français", in *Histoire économique et financière de la France, études et documents*, t. I, Paris, 1989, pp. 29-51.

Y.M. Berce, *Histoire des croquants, étude des soulèvements populaires au XVII^e siècle dans le sud-ouest de la France*, Paris – Genève, 1974.

R.J. Bonney, *Political change in France under Richelieu and Mazarin, 1624-1661*, Oxford, 1978.

Idem, *The King's Debts, Finance and Politics in France*, Oxford, 1981.

J.F. Bosher, „Chambres de Justice in French Monarchy", in *French Government and Society, 1500-1800, Essays in Memory of Alfred Cobban*, London, 1973.

J.R. Collins, *Fiscal limits of Absolutism*, Berkeley, 1988.

J. Dent, *Crisis in Finance, Crown, Financiers and Society in Seventeenth Century France*, New York, 1973.

D. Dessert, J.L. Journet, „Le lobby Colbert, un royaume ou une affaire de famille?", in *Annales E.S.C.*, noiembrie-decembrie 1975, 6, pp. 1303-1336.

D. Dessert, „Le «Laquais-financier» au Grand Siècle: mythe ou réalité?", in *Revue XVIII^e siècle*, 122, ianuarie-martie 1979, pp. 21-36.

Idem, *Argent, pouvoir et société au Grand Siècle*, Paris, 1984.

Idem, *Fouquet*, Paris, 1987.

H. Lüthy, *La Banque protestante en France de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution*, Paris, 1959-1961.

G. Martin, M. Bezancon, „Le Crédit public", singurul volum publicat din *L'Histoire du crédit en France sous le règne de Louis XIV*, Paris, 1913.

SECRETARUL

Salvatore S. Nigro

Coasta principelui

Un „mare palat", ca să nu spunem „oraş în formă de palat", a servit drept scenă la Urbino pentru modelul curteanului desăvîrşit („fără nici un cusur şi împodobit cu toate virtuţile") zugrăvit de contele Castiglione în *Cartea* sa din 1528. Un atelier tipografic, înfiinţat la Veneţia şi susţinut de şapirografi profesionişti, a fost în schimb scena unde s-a născut prototipul noilor texte de formare a secretarului desăvîrşit, expert în arta alcătuirii misivelor. S-a trecut de la instrucţia idealtipică a „curteniei" ornamentale la instruirea specializată şi sectorială a competenţelor operative ale unor funcţionari de „secretariat" ideali, în anul 1561, cînd la Veneţia s-a publicat tratatul *Il Principe* al lui Giovan Battista Nicolucci, zis „il Pigna"[1] (după însemnul spiţeriei tatălui său), secretar al ducelui Alfonso al II-lea d'Este.

Cartea lui Pigna fusese deja încheiată printr-un colofon, cînd editorul-tipograf Francesco Sansovino a hotărît să o redeschidă, adăugînd un „tabel al lucrurilor însemnate": un indice amănunţit de rubrici; un depozit în care materia tratată era rearanjată după chibzuitele criterii ale reîmpărţirii alfabetice. A fost, cu siguranţă, o prezenţă de spirit funcţională, un mod de a călăuzi cititorul în miezul unei tratări dense, care nu avea prevăzute (în afara împărţirii în trei cărţi) nici diviziuni pe capitole, nici didascalii pe margine. Acest inventar, care era, în acelaşi timp, expunere sinoptică şi hartă, trebuia să slujească în primul rînd tipăritorului, el putînd să taie din textul lui Pigna şi să adauge cu dezinvoltură (la limita plagiatului), pe nişte cărţi atît de predispuse la violare şi la reconfecţionarea de atelier. Fapt este că, în „ciropedia" lui Pigna, scrisă pentru instruirea unui principe „eroic" (adică „iubitor" şi „cu totul opus celui tiranic"), Sansovino a izolat, prin „tabelul" său, o secţiune analitică şi tipologică a funcţionarului de secretariat: *Secretariatul este o funcţie prea onorată. Secretariatul face parte dintre toate celelalte funcţii. Secretarii în Anglia. Secretarii intimi comparaţi cu îngerii cei mai apropiaţi de Dumnezeu. Secretarii mai apreciaţi de principi decît de republici, şi de ce. Secretarii trebuie să aibă un devotament real.* Indicele fixa o întreagă materie. El delimita diviziunile pe capitole, făcîndu-le vii şi promiţătoare, gata să se transmită altundeva, transformîndu-se în fraze argumentative ale unui manual mai specific,

1. Con de pin (it., n.t.).

care, sub titlul de *Secretario*, a fost pregătit şi semnat de acelaşi tipograf şi şapirograf (remaniator şi divulgator) Sansovino, apoi încredinţat tiparului în patru cărţi în 1564, repropus în şapte cărţi în 1579 şi menit succesului a nu mai puţin de paisprezece ediţii pînă în 1608.

Asupra excelenţei secretarului (mîndru de aristocraţia sa, aceea a literelor, în opoziţie cu nobleţea de castă) insistase secretarul Pigna, cu multă propensiune autobiografică şi cu o intenţie promoţională abia mascată. Dintr-un funcţionar, el făcuse un consilier al principelui, un „filosof" în măsură să împletească „viaţa activă şi cea contemplativă", „onoratele operaţiuni civile" şi „demnele negocieri". Secretarul se propunea ca o inteligenţă de asistenţă, într-o societate în care ordinea socială – congruentă cu cea cosmică – se întemeia pe relaţia liniară dintre „sus" şi „jos": pornind de la un principe care trebuia să conducă lumea „mai mult ca să-i dea perfecţiune decît ca să primească", avînd „ceva divin în răspîndirea lui plină de iubire în rîndul cetăţenilor săi" şi „în modul de a-i lua la sine, asemenea lui Dumnezeu care pătrunde în îngeri". Cu acest canon teologic şi angelic venea să se măsoare serviciul de colaborare al secretarului, care, prin sfatul său de institutor, nu putea acţiona asupra „ştiinţei" guvernării, ci numai asupra „lucrurilor fortuite", unde era nevoie de competenţe de funcţie şi de experienţă. Secretarul era o rază din grandoarea principelui, în al cărui serviciu se folosea de priceperi aparte:

> ...astfel sînt îndeobşte secretarii intimi, pe care teologii îi asemuiesc cu îngerii cei mai apropiaţi de Dumnezeu, întrucît ei stau aproape de principe nu în servicii ale trupului sau ale facultăţilor, ci ale spiritului care atrage după sine orice lucru în consecinţă şi care face slujba prea onorată, căci ea exercită cea mai frumoasă parte a discursului despre cele omeneşti, treburile de stat fiind cele mai însemnate din această lume; iar cel care este mai aproape şi mai legat de prinţ le posedă într-o mai bună măsură, iar cel care le posedă într-o mai bună măsură este mai capabil, iar cel care este mai capabil vorbeşte despre ele mai bine şi cu o mai mare uşurinţă; şi fiind aceasta o slujbă care face parte din toate celelalte, pe cînd nici una nu are vreo parte din ea, trebuie să se priceapă la orice soi de operaţie.

Sansovino şi-a însuşit paginile lui Pigna. Le-a plagiat şi le-a dispus după o ordine derivată din secţiunea legată de secretariat a „tabelului" din *Principe*. Totuşi, copierea şi repetarea au comportat, prin dislocare şi deviere, apariţia unei forme de discurs diferite. *Secretarul* lui Sansovino s-a născut dintr-o coastă a *Principelui*, dar a transformat „ciropedia" într-un tratat de compoziţie, care să-i înveţe pe secretari (pe o cale discursivă şi exemplificativă) modalităţi şi reguli pentru a putea dicta corespondenţa epistolară: „...se arată şi se predă modul de a scrie scrisori cu pricepere şi cu meşteşug, pe orice subiect. Cu epitetele care se acordă în casa oricărei persoane, de la cele însemnate la cele din popor. Şi cu multe scrisori de la principi, şi scrise principilor, în diferite răstimpuri şi cu felurite prilejuri".

Modelul oratoric de tipul lui Cicero şi al lui Quintilian, aplicat cîndva la „buna vorbire şi scriere” a curteanului, a fost transferat la *formarea* secretarului ideal, conform unui proiect datînd de la *Instituzioni* ale lui Mario Equicola, care în 1541 voise să „formeze” un „secretar de prinţi” cu ajutorul compoziţiei rimate, ce trebuia fructificată în diferitele împrejurări ale slujbei, şi în paralel cu tratatistica pe tema ambasadorului desăvîrşit, de la *De officio legati* al lui Ermolao Barbaro, din secolul al XV-lea, pînă la *Il Messaggiero* al lui Tasso. Important este că lucrarea lui Sansovino a stat la originea unei întregi tradiţii de „formatori de secretari” şi de „învăţători de litere”, al cărei catalog a fost *grosso modo* reconstituit de către Giulio Cesare Capaccio şi actualizat de către Gabriele Zinano în tratatele omonime intitulate *Secretarul*, tipărite, respectiv, la Roma în 1589 (şi apoi la Napoli în 1594 şi la Veneţia între 1597 şi 1604) şi la Veneţia în 1625. În ele apar numele lui Tasso (1587), Battista Guarini şi Angelo Ingegneri (1594), Bartolomeo Zucchi (1595), Tomaso Costo (*Discurs practic rostit unui nepot al său despre unele calităţi pe care trebuie să le aibă un bun secretar*, 1602), Benedetto Pucci (1608), Panfilo Persico şi Vincenzo Gramigna (1620). Lista trebuie prelungită cel puţin cu Bernardino Baldoni (1628), Lorenzo Onesti (1652), Giovan Battista Da Ripa Ubaldini (1665), Domenico Federici (1667), încheind prin Michele Benvenga, cu al său *Proteo segretario di lettere* (1689 şi 1706, conţinînd o scurtă intervenţie apologetică asupra paginilor din *Giornale de' letterati* din 1690).

Mîna îngerului

Secretarul propovăduit de Pigna era un filosof, versat şi în litere. Era, de asemenea, un consilier „verace” şi „secret”, care îşi acorda *învăţătura* cu exercitarea puterii „eroice”, la care participa în calitate de educator, întrucît „eroul, în care toate lucrurile exterioare bune se îmbină cu desăvîrşirea tuturor virtuţilor, pomenindu-se în mînă cu guvernarea poporului, prin care se asemuieşte cu Dumnezeu însuşi, nu doreşte ca îndeletnicirea lui să consiste în studierea literelor şi a filosofiei, ci în cîrmuirea cetăţilor, împărţind dreptatea şi armele spre răsplata celor buni şi pedepsirea celor răi”. Secretarul era un „formator” al principelui. Era o parte angelică a puterii, „formă” a unei forţe, de o demnitate atît de înaltă încît să merite să aspire chiar la succesiune, cum se petrecuse în trecut cu „Eumene, secretarul principal al lui Alexandru cel Mare”.

Uimitor este faptul că, în „tabelul” secretarial din *Principele* lui Pigna, Sansovino nu a indicat locul cu exemplul lui Eumene, preluat după Plutarh. Secretarului lui Alexandru îi este rezervat un locşor aparte, şi silenţios pe deasupra, care include numele şi calificarea, fără vreo glosă sau didascalie care să facă vreo referire la încununarea

carierei sale. Mai uimitoare sînt însă această absență de ordin literar și această lipsă de atenție, din moment ce mai apoi, chiar în *Secretarul* lui Sansovino, gloriei „arhigrămăticului" Eumene îi va fi acordat un spațiu amplu. Este adevărat că manualul sansovinian se dezvoltă din tratatul lui Pigna, într-o continuitate a terminologiei și exemplelor. Totuși, chiar în calchierea lexicală și în plagiere, el modifică radical semnificația conceptelor și sensul întregii operațiuni, care proiectează, într-adevăr, un secretar, însă unul cu totul nou, care nu mai este un consilier, ci mai curînd un fel de scrib cultivat, cu funcția precisă de expert în retorica aplicată la corespondența epistolară a seniorului în al cărui serviciu a intrat.

Pigna introdusese comparația cu îngerii. Sansovino a preluat-o, transmițînd-o tratatiștilor din secolul al XVII-lea cu aceleași cuvinte. Inerția copiei fidele a fost însă dislocată prin dezvoltările acestei „egalizări":

> ...secretarul... trebuie să țină minte că este inima și mintea curții, și anume văzînd cum se nasc din cea dintîi rădăcină la Principe materiile ținînd de stat, el trebuie să și le țină în piept ca într-o cetate puternică sau, mai bine zis, ca într-o sfîntă și sigură sacristie, de la care probabil i s-a tras și numele, față de care cu atît mai mare trebuie să-i fie respectul, cu cît treburile ce-i sînt dezvăluite și încredințate sînt mai însemnate.

Funcția se întemeia pe secret și pe secretețe. Îndeletnicindu-se cu misivele și cu codicele încifrate din cancelarii, secretarul avea consemnul tăcerii și trebuia să cîștige încrederea seniorului, prin muncă și prin practica scrisului, încetul cu încetul, printr-o înșurubare continuă – cu o virtute elicoidală, cum va sugera Ingegneri: „scrisul" este „asemenea unei scări în spirală, prin care, pe nevăzute și pe calea cea mai scurtă, se accede la familiaritatea cu stăpînul, la a cărui intimitate nu se ajunge atît de curînd pe scara principală, adică pe înaltele trepte, în curtea serviciului"; în tăcere, spunea Tasso: „Se cuvine ca întregul serviciu și întreaga viață a secretarului să fie o tăcută persuadare". „Desfășurarea în litere", sau „desfășurarea conceptelor în formă literală", constituia „sufletul profesiunii", un adevărat act angelic, în măsura în care era nevoie ca secretarul să transpună în limbă și să treacă pe hîrtie, într-o „liniatură de cerneală", „întîia rădăcină", „măduva" și „conceptele", nu ale sale, ci ale divinului stăpîn:

> De unde – scrie Capaccio – pare să aibă un nu știu ce divin în participarea la conceptele regale, de vreme ce, ca un ministru al intelectelor, așa cum orice om exprimă comorile minții prin limbă, tot astfel el, cu pana, lămurește și limpezește acea materie la început informă a conceptului altora, și în modelul unei scrisori el aduce strălucire acelei idei obscure care, căpătînd lumină și duh prin cuvintele sale, face lucrurile îndepărtate să pară prezente, înlesnește negocierile, potrivește termenele, fixează memoria și-l poartă pe om în locul în care ajunge scrisoarea.

O atare fenomenologie a actului angelic merge pînă într-acolo, încît prevede că secretarul trebuie să devină un hermeneut al semnelor, chiar şi al lacunelor de tăcere şi de distragere:

> ...va trebui – scrie Gramigna – ca, abia ce stăpînul va începe să vorbească, secretarul să fi pătruns deja cu gîndul la ţinta urmărită, şi va putea în acelaşi timp, cercetător (ceea ce se întîmplă deseori), să-i ofere stăpînului însuşi vreun lucru pe care acesta, din uitare ori, poate, din neglijenţă, l-ar fi putut scăpa, spre scăderea reputaţiei sale sau spre un mai mic cîştig al negocierii.

Cu siguranţă „gentilom", prin merite ţinînd de „devotament" şi de „ştiinţă", secretarul sau „vorbitorul cu pana" era, în cele din urmă, „executantul voinţei altuia" şi „semnul devotat" al stăpînului căruia îi era „supus"; prin urmare, al „raţiunii altuia" (Persico), trebuind – în exerciţiul funcţiunii – „să-şi însuşească simţămintele stăpînului" (Tasso). Secretarul angelic dispărea în cuvîntul pe care îl transmitea prin mesajul epistolar, în care nu *eul* său vorbea, ci acela al stăpînului. El lucra străduindu-se să apară cît mai puţin sau chiar deloc, „cu tăcută rîvnă" şi „fără s-o arate" (Persico), fără să aspire la faimă sau la glorie, abţinîndu-se: „...onorurile... secretarului sînt adesea oculte, asemenea secretelor..., întrucît scopul secretarilor nu este gloria... ci mulţumirea stăpînilor" (Tasso); „de aceea adesea este înţelept să-şi disimuleze înţelegerea şi ştiinţa, să se arate modest şi închis" (Persico). Modelul era clasic. Ni-l oferă Sallustius Crispus, secretarul lui Tiberius, în *Analele* lui Tacitus: „În el se ascundea însă o vigoare a spiritului care-l făcea apt de importante acţiuni, cu atît mai mare, cu cît el zicea că-i plac somnul şi lîncezeala"[2] (III, 30).

Nu exista un portret al secretarului, şi nici nu putea exista. Trupul, gesturile, îmbrăcămintea şi pronunţia, toate erau proiectate astfel încît să-l împingă în umbră: în neevidenţă, în conformism, în anonimat şi într-o opţiune de solitudine. Angelo Ingegneri îi interzicea accentul regional sau municipal. Îi cerea o constituţie sănătoasă şi robustă. Trupul său trebuia însă acoperit, după Costo, cu o armură de stofă austeră şi de culoare neagră (după cum sfătuise, cu aproape un veac în urmă, Castiglione) sau cel mult cenuşie, „la o vîrstă fragedă", şi fără povara şi strălucirea spadei sau panaşului, după învăţătura din *Galateo*, unde „împănaţii" aceia de spanioli şi napolitani erau cenzuraţi. Împotriva indiscreţiei unui eventual ochi iscoditor, îi erau recomandate „singurătatea şi tăcerea" într-o cameră separată, iar retragerea presupunea neparticiparea la conversaţiile zilnice şi la banchete: „...ţine de profesiunea secretarului întrebuinţarea gravităţii, a cinstei şi modestiei în orice acţiune... pentru aceasta nu există mai

2. Cornelius Tacitus, *Anale*, trad. rom. Gheorghe Guţu, Humanitas, Bucureşti, 1995 (n.t.).

bună soluţie decît evitarea pe cît se poate a conversaţiei, şi mi-ar plăcea mai cu seamă să mănînci singur în camera ta, întrucît la masă îndeobşte se fac printre curteni felurite pălăvrăgeli, rareori oneste", încheia Costo. Nepotului care se pregătea pentru această carieră, acelaşi tratatist îi impunea controlul şi abstinenţa limbii chiar şi în cazurile nevinovate ale unor imprudenţe involuntare: „...trebuie să te fereşti de a folosi cuvinte mai puţin decît oneste sau care, chiar dacă în sine ar fi astfel sau spuse cu bune intenţii, ar avea oarecare înfăţişare de obscenitate, de pildă *un cotale*, *vostra natura*, *montare*, *materia* şi *forma*, *fessura* şi altele aidoma, care pot fi luate în sens negativ" [3].

Ca parte fizică a minţii inspiratoare a stăpînului, cu funcţiune de executare, secretarul nu putea fi reprezentat ca un corp întreg. El era *„una mano de la voluntad del príncipe y un instrumento de su gobierno"* [4]. Diego de Saavedra Fajardo l-a zugrăvit ca atare în a sa *Idea de un príncipe político-cristiano, representada en cien empresas* (1640): l-a reprezentat ca o mînă ieşind dintr-un nor, iar ca unealtă de scris i-a atribuit un compas, *„porque no sólo ha de escribir, sino medir y ajustar las resoluciones, compasar las ocasiones y los tiempos"* [5]. Asupra mîinii secretarului din veacul al XVII-lea şi a instrumentelor sale a stăruit şi germanul *Secretarius* (1655), atribuit lui Georg Philipp Harsdörffer: o mînă muncitoare, musculoasă, care hrănea, cum s-a exprimat Rubens cu ajutorul psalmistului, nespus de diferită de mîna lipsită de nervi a lirismului petrarchesc şi aproape contrapusă mîinilor cu degetele încrucişate pictate de Rafael în portretul lui Castiglione. Mîna secretarului era asemenea mîinii întinse de don Quijote către fiica unei hangiţe: „Primeşte, doamnă, mîna aceasta... nu ţi-o dau ca s-o săruţi, ci ca să-i vezi ţesătura nervilor, lucrătura muşchilor, să vezi ce mult loc ţin pe ea arterele, şi din toate acestea să pricepi ce vajnică trebuie să fie şi puterea braţului unei asemenea mîini" [6] (I, 43), şi, ca şi mîna acelui *hidalgo*, avusese experienţa mîinii şi a braţului gravate de Jan Stephan van Calcar pentru *De humani corporis fabrica* (1543) al lui Vesalio.

O mînă dibace, truditoare – mîna secretarului, de a cărei educare, în actul practic de scriere a scrisorilor (persuasive, demonstrative, judiciare şi de omagiu: „familiare, oficioase şi de negociere") pentru stăpîn şi în modalitatea de executare („şir", „ordine", „concepte"; ortografie, punctuaţie, caractere, titluri, inscripţii, adrese şi semnături;

3. Cuvinte ce se pretează la o interpretare trivială.
4. „*O mînă* a voinţei principelui şi o unealtă a guvernării sale", în limba spaniolă în text (n.t.).
5. „Fiindcă nu trebuie doar să scrie, ci să măsoare şi să dichisească hotărîrile, să potrivească împrejurările şi momentele", în limba spaniolă în text (n.t.).
6. Cervantes, *Don Quijote*, trad. rom. Ion Frunzetti, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1987 (n.t.).

proceduri de anexare a citatelor şi formulelor; sigilii mari şi mici sau de inel; apoi, tot meşteşugul legat de „bricege, foarfece, pene, călimări, hîrtie, cerneală, ceară, sfoară, nisip"), s-a ocupat partea propriu-zis retorică şi manualistică a tratatelor despre secretar. Dacă „ce"-ul îi aparţinea comitentului şi inspiratorului, „modul" era în întregime al secretarului. O repeta Guarini, care îi recunoştea scribului („unealtă a politicii") exclusiv ştiinţă şi calităţi de „retoric": „...este o mare deosebire între domeniile proprii retorilor şi principiile politice şi morale: acestea din urmă surprind cauza lucrurilor, pe cînd primele se referă, cum se spune, la *quia*. Politicienii se întemeiază pe raţiune, iar retorii pe opiniune. Politicienii depind numai de consimţirea înţelepţilor, iar retorii de aceea a vulgului". Secretarul era „fiu al supunerii" şi „prieten al serviciului": „Prin urmare, secretarul să se supună, căci acesta este rolul său, precum al stăpînului este să poruncească" (Zinano). El trebuia să aibă cunoştinţe despre „istoriile vechi şi moderne", ca şi despre „ştirea cotidiană" care este „istoria prezentă şi vie". Putea fi şi poet, numai că, traducînd conceptele stăpînului cu eficienţa cuvintelor sale, trebuia să scrie nu ca un învăţăcel al muzelor, ci ca un adept al lui Mercur, „ca unul ce trebuie să menţină vii negocierile prin termenii săi" (Capaccio).

Pentru „treburile de mînă" (copieri de ciorne, sigilări, împachetări, expedieri), secretarul dispunea de copişti, curieri şi de un serviciu de poştă. Avea ajutoare. Trebuia să fie însă singur şi secret în ordonarea şi supravegherea arhivei, ca şi în „isteţimea cifrurilor", adică în mesajele criptice şi codificate. Trebuia să fie atent la falsuri şi contrafaceri. Astfel îl avertiza călugărul Pio Rossi din ordinul Sfîntului Ieronim, în prima parte din al său *Convito morale per gli etici, economici e politici* (1639): „Cea mai mare primejdie de care un secretar trebuie să se ferească este ca mîna să nu-i fie contrafăcută sau să nu-i fie prezentată o scriere falsă". De altfel, se putea învăţa din istorie. Celio Malespini se lăudase cu o ştiinţă nouă şi uimitoare: arta de a „contraface mîna altora" şi „orice soi de scrisoare", pe care o propusese spre vînzare celui mai bun ofertant, ca în misiva din 19 august 1579 către dogele şi Consiliul celor Zece ai Serenissimei. Nu întîmplător, veacul al XVII-lea a asistat la naşterea grafologiei ştiinţifice, prin lucrarea lui Camillo Baldi, *Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e qualità dello scrittore* (1622), care promitea cheia pentru deschiderea unei „ferestre socratice" în inima persoanei care scrie.

Scrierea scrisorilor presupunea pricepere: „Pentru a potrivi pana, nu trebuie să se bage de seamă numai la ce se scrie, ci şi cui se scrie, umilind-o şi înnobilînd-o, după cum se i cuvine fiecăruia" (Benvenga). Era nevoie de atenţie la păstrarea titlurilor folosite în adresarea către corespondenţi, mai ales faţă de cei însemnaţi. Pentru evitarea nepoliteţii şi a altor accidente, secretarul îşi nota într-un registru aparte titlul folosit în prima scrisoare trimisă fiecărui corespondent. Slujba

îi era adesea amenințată de capriciile stăpînului și de denunțurile concurenților, care stăteau cu ochii pe corespondența oficială și chiar pe cea privată, gata să surprindă orice mică scăpare și să exagereze orice greșeală, fie și una măruntă de gramatică. Tomaso Costo s-a ciocnit de aceste practici, trebuind să susțină o confruntare (tot epistolară) cu un servitor al lui don César de Avalos, un anumit Andrea Romanazzo, care avea „o înfățișare mai curînd de bărbier decît de secretar":

> ...mă tot blamați încoace și-ncolo spunînd că aveți patru dintre scrisorile mele în care sînt mai multe greșeli și că erați hotărît să le înfățișați seniorului don Giovanni [de Avalos]. Vă jur pe cinstea mea de gentilom că, atunci cînd am auzit aceste lucruri, am izbucnit într-un asemenea rîs, încît acești gentilomi ai casei ce se află aici de față au fost nevoiți să facă același lucru, și asta nu pentru că eu m-aș lăuda că scrierile mele sînt ireproșabile, ceea ce ar însemna o trufie care-mi este străină, ci fiindcă sînt încredințat că ele nu au neajunsuri pe care Domnia voastră să fie pe bună dreptate în măsură să le dezaprobe sau să le cenzureze.

Costo a trecut la contraatac. A răspuns cu aceeași monedă. El și-a procurat cîteva scrisori ale copistului. Le-a citit și le-a corectat de parcă ar fi fost niște teme pentru micii școlari. În sfîrșit, s-a folosit de ele pentru o lecție de secretariat cum scrie la carte:

> Trebuie să știți, prin urmare, că acela care se îndeletnicește cu profesiunea scrierii scrisorilor trebuie, după cîte mă gîndesc, să aibă în vedere trei lucruri, fără de care nu se poate scrie defel bine: primul este pentru cine se scrie, al doilea despre ce, iar al treilea cui. Mai întîi pentru cine, întrucît nu-i totuna să scrii pentru tine și să scrii pentru alții și, scriind pentru alții, să scrii din partea unui om de mică avere sau a unui cavaler privat către seniori de seamă, sau între două persoane de rang egal, sau din partea marilor seniori către persoane mai puțin însemnate și așa mai departe: căci trebuie, după gradul celui din partea căruia se scrie și al celui căruia i se scrie, folosind judecata, să se folosească termeni și cuvinte care să zugrăvească așa cum se cuvine micimea unuia și măreția celuilalt, după diferența de grad în care se află.

Secretarii, și mai cu seamă aceia „cu o carieră mijlocie sau minoră", simțeau nevoia unor tratate de educație, cu atît mai eficace dacă erau inspirate din practică. În mod semnificativ, Tasso îi omagia lui Ingegneri experiența personală în sonetul însoțitor publicat în „bunul" (1594, 1595, 1607) și apoi în „desăvîrșitul" (1613) *Secretar* al tratatistului: „Iar tu la Vatican nobila formă/ a secretarului descrii și zugrăvești :/ în ea intrînd și tu, cu-al tău senior". De fapt, aproape toți cei care au dictat această materie au fost secretari ai unor seniori laici sau ecleziastici, îngeri care îi ajutau în știința angelică pe cei ce aspirau să devină „preoți iluștri de oculte gînduri", după un vers al lui Angelo Grillo, așezat în deschiderea celebrei cărți *Idea del segretario* de Zucchi, care a numărat nu mai puțin de cinci ediții pînă în anul 1614. Astfel,

mîna angelică a secretarului a ajuns să îndrume mîna scribilor lui Dumnezeu, ca în prima pictură cu *Sfîntul Matei și îngerul* (1602), realizată de Caravaggio pentru altarul Contarelli din San Luigi dei Franceschi din Roma. Canonul angelic a devenit teologie genealogică, dar și mitologie, pentru un serviciu burghez care-și revendica o noblețe de obîrșie: „Cei care, vorbind despre secretar, îl asemuiesc prin asemănare de autoritate cu îngerii, trecînd de la scrierea scrisorilor la mărețiile din cer, n-au voit să arate altceva decît meritul acestui nume și a acestei slujbe supremă prerogativă". Așa scria Capaccio, alăturînd imediat comparației cu îngerii meritul unei „venerabile vechimi" a secretarului. El nu-și dădea seama de hazardul involuntar hilar al acestei alăturări, care friza un loc comun al burlei și farsei lansat de *Curteanul* lui Castiglione: „Doamnă, bătrînă nu sînteți decît cel mult prin asemănarea dumneavoastră cu îngerii, făpturile cele mai vechi și cele dintîi create de Domnul Dumnezeul nostru"[7] (II, 64). Rămînea, în domeniul istoric, blazonul lui Eumene care l-a înlocuit pe stăpîn: un strămoș nu mai puțin mitologic, ieșit din cartea lui Pigna și ajuns să nu mai semnifice (în afara „tabelului" din *Principe*) atît promovare (de altfel, imposibilă și anacronică), cît mai curînd vechime și glorie.

Degetul lui Harpocrate

Numele i se trăgea de la „secret". Sau de la *secretum*, birou și arhivă, loc al scrierilor secrete și al păzirii lor. În ambele cazuri, secretarul era considerat un „scrin" sau un „stomac", un maestru al discreției și un campion al tăcerii și tăinuirii, cum se mîndrea că era Fulvio Testi. Partea a doua (1657) din lexicul moral al lui Pio Rossi a dedicat secretului o rubrică plină de sugestii și de imaginație: „Prețioasa licoare (vorbesc de secret) are nevoie de un vas încăpător, întunecat, de nepătruns, întreg; altfel, dacă este mic sau îngust, prisosește și se revarsă peste margini". Prin margini se înțelegeau pragurile emoțiilor: priviri, înroșiri, păliri, suspine – emoții în general, ce trebuiau disimulate într-o inexpresivitate sau într-o duritate ca de armură. Temută era îndeosebi limba nestrunită, gura, mediatoare între *interior* și *exterior*. Iar pe gură, care trebuia să stea închisă, era bine ca degetul arătător să apese cu putere, așa cum reprezenta statuia lui Harpocrate, zeul tăcerii. Ca o statuie trebuia să fie secretarul înțelept, consacrat zeului egiptean al gestului pasiv: „Se cade ca un secretar să fie protejat de Harpocrate, adorat de cei din Egipt cu degetul la gură, semnificînd tăcerea", spune tot Pio Rossi, la rubrica „Secretario" din *Convito*. Între 1621 și 1626, asupra tăcerii insista și Torquato Accetto, secretar

7. Baldesar Castiglione, *Curteanul*, trad. rom. Eta Boeriu, E.L.U., București, 1967, p. 170 (n.t.).

care a avut de rezolvat problema de a împăca, în secretariat şi în cămăruţa lui privată, tăcerea „dulce”, necesară versurilor, cu aceea trudnică, proprie profesiunii de slujbaş:

Poiché del sole ogni gradito raggio
poiché vuol parte della notte ancora
la servitù gentil, che sempre onora
il silenzio, la penna e 'l pensier saggio,

io, che la seguo (qual mi sia), non aggio
libera per le Muse e lieta un'ora
se non la scemi, o sonno, a la dimora
che toglie agli occhi stanchi il grave oltraggio.

Ben vorrei, grato oblìo d'ogni mio male,
(per men sentir la sorte aspra e rubella)
che ne' riposi miei fermassi l'ale.

Ma, per furar mio nome a tua sorella,
ti fuggo; e s'io non ho virtute eguale,
piacciati almen ch'io tenti opra sì bella.

La comparaţii statuare binevoia să recurgă şi dialogul lui Gramigna. El distingea între un mic teatru popular de păpuşi de lemn sau de metal şi marea scenă, miraculoasă şi exclusivă, a unui spectacol divin, între copiştii-marionete, mînuiţi de pehlivani, şi secretarii adevăraţi şi „statuari”, acţionaţi de razele cereşti:

> Eu, dacă e să vă dezvălui deschis cum gîndesc, îi asemuiesc pe aceşti secretari cu statuile lui Memnon, căruia, ca să se mişte, prea puţin sau mai curînd la nimic nu i-ar fi folosit propriile maşinării dacă, ivindu-se de la răsărit şi lovindu-le cu razele sale, nu l-ar fi mişcat soarele. Tot astfel, pana lor nu le-ar fi de nici un folos, dacă n-ar avea cine să le călăuzească mintea şi mîna, printr-o necontenită suflare în ureche.

Există un aer de înrudire între Harpocrate şi automatul pe bază de suflu, între statuia tăcerii şi aceea care, pregătită, răspunde la comandă însufleţindu-se. E suficient să ne gîndim la implicaţiile pe care le-a avut tema tăcerii în imaginarul medieval şi modern şi în arte: pus în legătură cu supunerea (încă dintr-o sculptură din Baptisteriul din Bergamo) şi reprezentat între prudenţă şi umilinţă (ca în frescele din veacul al XIV-lea ale *Maestro delle vele* din bazilica Sfîntului Francisc din Assisi) sau între înţelepciune şi credinţa neclintită (în *Descriptio silentii* a lui Celio Calcagnini, din secolul al XVI-lea).

În orice caz, Memnon ne duce la maşina servilă, la „unealta însufleţită” de care vorbea Persico, la secretarul-sclav, definit pe filieră neoplatonică. La definiţia servituţii ne conduce însă şi filonul tratatistic de inspiraţie neoaristotelică: dezbaterea despre politica văzută ca ştiinţă practică. S-a discutat dacă slujba secretarului era o „îndeletnicire activă” sau „factivă”, despre pertinenţa politică sau retorică, în

raport cu faptul de a comanda al celui care proiecta cu mintea şi cu faptul de a fi comandat al celui care executa fizic şi în conformitate cu ierarhia activităţilor, ce ţinea ca *acţiunea* să fie superioară *muncii*. Concluzia era de la sine înţeleasă: „Retorica... este... adevărata filosofie, din care [secretarul] extrage principiile şi forţa penei sale, iar acele concepte politice pe care le mînuieşte numai din retorică el le primeşte, dar nu le înţelege şi nici nu trebuie să le înţeleagă cu acea raţiune teoretică cu care le înţelege politicianul, ci cu aceea practică, cu care le exercită oratorul” (Guarini). Totuşi, în acţiunile politice bazate pe serviciu şi pe servitute şi, de asemenea, pe secret, era inevitabil ca între mintea de la comandă şi trupul executant să se ajungă la stabilirea unui raport de dependenţă reciprocă. Chiar dincolo de legătura strategică de amiciţie pe care Persico (avînd în faţă tratatul *De Officiis* al lui Casa, despre dobîndirea unor amici inferiori sau superiori) o recomanda atît stăpînului, cît şi slujitorului, în numele unei colaborări între doctrină şi experienţă: „...astfel încît, fiind esenţiale pentru secretar iubirea şi devotamentul faţă de stăpîn, aceasta să unească în cele din urmă sufletele printr-o legătură de prietenie; sau, mărturisindu-şi seniorii unor asemenea miniştri cele mai tainice interese şi gînduri, această consfătuire să-i strîngă şi să-i lege mereu mai mult unul de celălalt”. Ca tehnician cu competenţe în retorică şi persuasiune, secretarul cultivat era artizanul existenţei şi legitimării puterii, un element important şi de neînlocuit în zorii societăţii comunicaţiilor de masă. Astfel, a fost posibil ca Matteo Peregrini să răstoarne termenii situaţiei şi să se gîndească, în a sa *Difesa del savio in corte* (1634), că, în fond, secretarul era cel care, nobil, comanda prin intermediul principelui, cu care era angajat să-şi „petreacă viaţa”: „Prin urmare, să-l slujească înţeleptul pe prinţ cu rîvnă, arătîndu-i căile sfatului celui bun, cîtă vreme acest sfat al său e un soi de comandă” (II, 9). Chiar imaginea lui Harpocrate, în veacul „aventuroasei” *Arte de' cenni* (1616) a lui Giovanni Bonifacio, ilustra paradoxul tăcerii sinelui care îşi *spunea* propria tăcere. Insistînd în această direcţie, Torquato Accetto îşi va declara condiţia de servitute şi lipsă de libertate în micul tratat *Della dissimulazione onesta* (1641) sau arta de a disimula disimularea, lăsînd să se strecoare şi să supravieţuiască glasul protestului chiar în asumarea tăcerii impuse de necesitatea declarată. Disimularea însemna o slabă minciună, onestă şi defensivă („un soi mai slab de prudenţă”, spunea Pio Rossi; *„dissimulation louable et qui se peut convertir en prudence”*, scrisese Gabriel Chappuys, traducătorul *Curteanului* şi al lui *Misalaus* de Ulrich von Hutten), diferită de minciuna puternică, neonestă şi agresivă, a simulării: „Se simulează ceea ce nu există şi se disimulează ceea ce există”; disimularea este „un văl alcătuit din tenebre oneste şi respecte violente, din care nu se formează falsul, ci se asigură o oarecare destindere adevărului”. Tocmai Lipsius şi neostoicismul făceau şcoală: *constantia* şi tacticile de prudenţă fereau de

capcane şi de suferinţe şi de mîna de fier a puterii. „Să fii şi favorit, şi secretar nu se potriveşte: tocmai fiindcă s-a încrezut în tine, principele începe să-şi piardă încrederea în tine: te urăşte ca pe un tiran, căci i se pare că ai libertatea lui în mînă, unde el şi-a depus conştiinţa"; astfel, în „Discursul al şaselea" din *Tacito abburattato* (1643) de Anton Giulio Brignole Sale, naufragiază orice ipoteză de prietenie care să nu fie aceea formală a „aparenţei" şi a „înşelătoarelor salturi" ale unui „perpetuu joc" cu mingea, unde la „fumul" favorurilor se răspunde cu „fumul" supunerii. Amiciţia este „negoţ" şi neîncredere între „părţi". Secretar de cardinali, Antonio Querenghi intrase în ficţiunea dialogată din lucrarea lui Gramigna, la rîndul său secretar al cardinalului Scipione Cobelluzi. Iar Cobelluzi, împreună cu contele Alfonso Fontanelli, fusese şi el introdus în dezbaterea din acelaşi *Secretar*. Realitatea devenise scenă, dar ficţiunea şi tipicul aveau rădăcini în pasiunile vieţii reale, unde Querenghi nu avea vreo înclinaţie deosebită către statuie sau, mai rău, către marionete, dacă ne orientăm după corespondenţa sa din anii 1615-1617, în cea mai mare parte cu cardinalul Alessandro d'Este. El se ocupa de casa şi de servitorimea stăpînului, de afaceri şi de necesităţile mărunte şi acuza atracţia tăcerii, aceea al neputinţei, de această dată, de a păstra un rol la înălţimea propriei culturi, constrînsă adesea să devină „mută". Nu era o statuie fără gură (*astomos*), precum Harpocrate al lui Calcagnini, dar ştia că stăpînul dispunea de servitor după propriul „arbitru" şi că servitorul trebuia să se anuleze în supunere: „...trebuie să tac după voinţa Măriei Voastre Prealuminate, însă înfrînîndu-mi propria simţire, cum fac în atîtea altele din serviciul Vostru". Neajunsul era al lui Querenghi, al culturii sale filosofice disproporţionate faţă de necesităţi, ar fi spus Costo, care ar fi repetat sfatul adresat nepotului: „Nu mă preocup ca tu să te dedici ştiinţelor speculative, căci înălţimea lor, dispreţuind orice altă îndeletnicire ca fiind mai puţin demnă, ţi-ar distrage mintea de la slujba pe care o ai, aşa încît tu, preocupîndu-te de ea puţin sau deloc, ai ajunge s-o părăseşti şi să-ţi slujeşti rău stăpînul".

În felul său, Costo avea o înaltă consideraţie faţă de munca de secretariat, căci scrierea scrisorilor te punea în contact nu cu oameni simpli, ci cu lume însemnată şi „princiară". În fapt, Costo dispreţuia majordomii, care se ocupau de îndeleticirile cele mai de jos din casă – bucătari, economi, sufragii, expeditori, rîndaşi, chelari sau pivniceri –, dar, în acelaşi timp, cunoştea cît de labilă şi de precară era nobleţea secretarilor şi nu se ferea să denunţe nedelicateţea anumitor stăpîni, care se foloseau de secretarii lor ca de nişte paharnici, degustători, musculiţe de vin:

> ...nu mă pot opri să învinovăţesc nebunia unui anumit senior cu titluri şi, aş spune, nemernicia acelui secretar care-l slujea, dacă nu mi s-ar fi părut mai degrabă vrednic de milă, căci intrînd să-l slujească, silit de nevoie, se spetea la orice povară cu care îl încărca prostul de stăpîn. Iar

printre altele, ca să-l cinstească, voia să-i toarne de băut cînd mînca. Şi nu o dată l-a mustrat pentru vinul ce nu-i era pe plac, spunîndu-i că era obligat să-l deguste, iar dacă nu era bun, să nu-i aducă. Ca să vezi monstruozitate: acel tînăr secretar era virtuos şi îl slujea ca secretar, iar el voia să fie o musculiţă de vin.

Statuia nu putea pleca din slujbă, dar musculiţa putea zbura, demisionînd: „...iar de te vei pomeni vreodată, spre nenorocul tău, într-un asemenea hal, cere-ţi mai curînd voie să pleci şi descurcă-te cum poţi, decît să te pleci făcînd un lucru ce nu se cade la slujba ta".

Trupul lui Proteu

Fie că era dorit ca statuie, păpuşă sau musculiţă, secretarul se bucura de o lume numai a lui, de un teatru al minunăţiilor, iluzionistic, plin de trucuri scenice, în corpul fluid şi schimbător, cu secţiuni mişcătoare şi morganatice, al scriiturii baroce. „Invizibilul" avea un trup, pe care şi-l recunoştea şi care era trupul lui Proteu, iar în interiorul acestui trup se mişca, în sfîrşit, ca un stăpîn.

Totul a început cu un gît de porumbel. Pe o pagină din *Messagiero* al lui Tasso scrie:

> ...aşa cum penele de pe gîtul porumbelului, cu toate că sînt mereu aceleaşi sau de aceeaşi culoare, cînd par de culoarea rubinului, cînd se aseamănă cu safirele, cînd amestecă aceste culori cu altele, după cum sînt îndreptate pe rînd către lumina soarelui, la fel faptele oamenilor, chiar dacă sînt aceleaşi, pot căpăta înfăţişări felurite, după cum sînt în fel şi chip reprezentate în închipuirea altora; şi astfel o aceeaşi faptă, aşezată în mod diferit în lumina raţiunii, pare cînd bună, cînd rea, cînd amestecată, cînd demnă de laudă, cînd de iertare, cînd de învinuire.

Aceasta era, în textul lui Tasso, arta ambasadorului: puterea de a „face să se schimbe înfăţişarea lucrurilor", după diferitele lor potriviri. Nu trebuia prea mult pentru a deplasa discursul de la ambasadă la scrisorile misive, pe care Angelo Grillo le numise „mesagere", şi pentru a răscumpăra un pasaj din Guarini despre capacităţile multiple de scriitură ale secretarului: „...are nevoie de o minte şi de un stil foarte maleabil şi manierat, bogat în termeni şi abundînd în forme, şi să ştie să facă din propria pană ceea ce Proteu făcea din propriul trup, preschimbînd-o şi variind-o în toate formele cu putinţă, după necesitate".

Din combinaţia acestor repere bibliografice s-a născut ideea lui *Proteo segretario di lettere*, al abatelui Michele Benvenga, pentru fixarea unui scriitor manipulator de limbaje cu dilatare metamorfică, maestru fără oprelişti în anamorfoze verbale care să permită să spună şi să nu spună, să înfăţişeze şi să ascundă în acelaşi timp, să simuleze orientarea într-o anumită direcţie pentru a se deplasa de fapt în alta.

O dată acceptată premisa că secretarul „se preschimbă după multiplele intenţii ale stăpînului său”, pe care le îmbracă „fără a-l despuia pe stăpîn”, noul Proteu „variază cuvintele neputînd varia subiectul şi, asemenea unor cristale în mai multe bucăţi, multiplică aparenţa în mai multe forme”: „Prin varietatea înfăţişării, stîrneşte aparenţele şi trezeşte rîvna acolo unde cheful lipseşte. Păstrează, prin rodnicia opţiunilor, consonanţa univocă a negocierii şi, mărind-o fără a o spori în cantitate, o transformă într-un miracol fără miracol”. Proteu este un artist legat de oglindă şi de *trompe-l'œil*. Este un magician al cuvîntului. Aruncă vocabularul pe o tablă de joc de noroc, calculînd riscul: „Atomist miraculos... în puţine note, ca să nu spunem puncte alfabetice, doar aşezîndu-le în alte locuri şi într-o altă ordine, creează, fără a le produce din nou, toate cuvintele lumii”.

Scrisorile scrise de el sînt „meteori”. Sînt „mesagere”. Sînt „porumbei”. Foaia de hîrtie a scrisorii este un gît de porumbel: „Acel amestec de violete şi de trandafiri care, pe gîtul porumbelului, privit dintr-o parte îl împodobeşte, iar din cealaltă dispare, simbolizează reflexele prieteniei pe albul curat al foilor”. Secretarul îşi găseşte motivarea existenţei în culorile de pe gîtul unui porumbel, dar în strălucirea lor el se risipeşte şi se pierde, „se face nevăzut din prea multă vedere”. Cu acest paradox fulminant, secretarul baroc îşi ia rămas-bun, după ce a mistuit pînă la fund descendenţa bastardă, hotărîtă şi hotărîtoare tipografic, de la consilierul lui Pigna, spre o mai mare glorie a aparenţelor schimbătoare şi alunecoase, acrobatice şi cu neputinţă de urmărit.

Referinţe bibliografice

R. Baldi, *Giovan Battista Pigna: uno scrittore politico nella Ferrara del Cinquecento*, Genova, 1983.

P. Larivaille, „Familiari, consiglieri, segretari ne *Il Principe* di Giambattista Pigna”, in C. Mozzarelli (coord.), *„Familia” del principe e famiglia aristocratica*, vol. I, Roma, 1988, pp. 27-50.

P. Calamandrei, Introduzione, in F. Sansovino, *L'avvocato e il segretario*, Firenze, 1942, pp. 7-64.

A. Di Benedetto, Introduzione, in *Prose di Giovanni della Casa e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, Torino, 1974, pp. 9-34.

M.L. Doglio, „Le *Istituzioni* di Mario Equicola: dall'«institutio principis» alla formazione del segretario”, in *Giornale storico della letteratura italiana*, XCIX (1982), vol. CLIX, fasc. 508, pp. 505-535.

Idem, „Ambasciatore e principe. L'*Institutio legati* di Ermolao Barbaro”, in * * *, *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia* (*Miscellanea di studi in onore di V. Branca*, vol. III, t. I), Firenze, 1983, pp. 297-310.

A. Quondam (coord.), *Le „carte messaggiere”. Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Roma, 1981.

F. Bernini, „Un Segretario inedito del Seicento”, in *Rivista d'Italia*, iulie 1909, pp. 85-102.

A. Vecchi, „Motivi per una ecdotica degli epistolari e dei carteggi”, in E. d'Auria (coord.), *Metodologia ecdotica dei carteggi*, Firenze, 1989, pp. 6-32.

M. Bossis, Ch.A. Porter (coord.), *L'épistolarité à travers les siècles*, Stuttgart, 1990.

J. Basso, *Le genre épistolaire en langue italienne (1538-1622). Répertoire chronologique et analytique*, 2 vol., Roma, 1990.

J.B. Neveux, „Un «parfait secrétaire» du XVII[e] siècle : «Der Teutsche Secretarius» (1655)”, in *Etudes germaniques*, XIX (1964), 4, pp. 511-520.

S. Nigro, „Il libro in maschera di un segretario del Seicento”, in *L'immagine riflessa*, VI (1983), 2, pp. 201-215.

K. Eisenbichler, Ph. Sohm (coord.), *The Language of Gesture in the Renaissance*, Toronto, 1986, număr monografic al revistei *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, X (serie nouă), 1.

M. Warnke, „Der Kopf in der Hand”, in * * *, *Zauber der Medusa. Europäische Manierismus*, Wien, 1987, pp. 55-61.

R. Lencioni Novelli, *Celio Malespini tra biografia e novella*, Napoli, 1983.

P.P. Rubens, *Lettere italiane*, ediţie îngrijită de I. Cotta, introducere de C. Mutini, Roma, 1987.

C. Calcagnini, C. Malespini, G. Battista, P. Rossi, *Elogio della menzogna*, ediţie îngrijită de S. Nigro, Palermo, 1990.

W. Deonna, „Le silence, gardien du secret”, in *Zeitschrift für Schweizerische Archeologie und Kunstgeschichte*, 12, 1951, pp. 28-41.

A. Chastel, „Signum harpocraticum”, in * * *, *Studi in onore di Giulio Carlo Argan*, vol. I, Roma, 1984, pp. 147-153.

L. Dal Prà, „Il gesto del silenzio: segreto, meditazione e ascesi nell'arte figurativa”, in M. Baldini, S. Zucal (coord.), *Le forme del silenzio e della parola*, Brescia, 1989, pp. 403-419.

J.-J. Courtine, C. Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions XVI[e]-debut XIX[e] siècle*, Paris, 1988.

M. Costanzo, *I segni del silenzio e altri studi sulle poetiche e l'iconografia letteraria del Manierismo e del Barocco*, Roma, 1983.

M.L. Doglio, Nota critica, in F. Testi, *Lettere*, vol. III, Bari, 1967, pp. 615-633.

L. Bolzoni, „Il segretario neoplatonico”, in A. Prosperi (coord.), *La Corte e il „Cortegiano”*, vol. II, „Un modello europeo”, Roma, 1980, pp. 133-169.

S. Nigro, „Scriptor necans”, in T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, Genova, 1983, pp. 19-26.

Idem, „Lezione sull'ombra”, in T. Accetto, *Rime amorose*, Torino, 1987, pp. V-XXI.

J. Eymard d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme au XVI[e] et XVII[e] siècles*, ediţie îngrijită de L. Antoine, Hindelcheim – New York, 1976.

G. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit*, Berlin – New York, 1978.

G. Oestreich, *Neostoicism and the early modern state*, Cambridge, 1982.

R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma – Bari, 1987.

D. Aricò, „Anatomie della «dissimulazione» barocca (in margine all'*Elogio della dissimulazione* di R. Villari)”, in *Intersezioni*, VIII (1988), 3, pp. 565-576.

T. Costo, M. Benvenga, *Il segretario di lettere*, ediţie îngrijită de S. Nigro, Palermo, 1991.

REBELUL

Rosario Villari

Condamnarea şi discreditarea rebeliunii au pătruns atît de adînc în cultura şi în conştiinţa colectivă a epocii baroce, încît au umbrit pentru multă vreme valoarea ideatică a rezistenţei la tiranie şi opresiune, care în alte perioade istorice fusese acceptată şi exaltată. O literatură vastă, mergînd de la *Vindiciae contra tyrannos* (1579) ale lui Junius Stephanus Brutus (probabil hughenotul Philippe Du Plessis-Mornay) la *Behemoth* (1679) al lui Thomas Hobbes, a fost produsă în decursul unui secol pe tema rebeliunii, pentru a-i susţine sau a-i nega legitimitatea, pentru a o promova sau a o combate, pentru a-i analiza cauzele şi aspectele, pentru a-i alcătui o prezentare generală sau istoria unor evenimente separate. De-a lungul secolului, în ansamblul acestui material – care pentru simpla inventariere ar solicita mai multe volume – se poate distinge un interval de circa cincizeci de ani (1590-1640) în care negarea şi refuzul au predominat net în raport cu justificarea şi confruntarea ideilor şi a punctelor de vedere.

Această orientare, prevalentă atît în spiritul epocii, cît şi în doctrina şi practica guvernării, a fost deosebit de rigidă, însă nu i-au lipsit unele incoerenţe şi ambiguităţi evidente. Contradictorii nu au fost încercările, întreprinse de toate guvernele, de a provoca rebeliunea (mişcări insurecţionale, conjuraţii şi atentate teroriste) în casa inamicului. Nu surprinde faptul că Anglia şi Franţa au sprijinit republica Provinciilor Unite ori că, imediat după revoluţia portugheză din 1640, papa Urban al VIII-lea nu l-a respins pe episcopul de Lamego, trimis şi mesager al rebelului Bragança, cu promptitudinea şi cu hotărîrea pe care le-ar fi dorit guvernul spaniol. Ridică în schimb cîteva semne de întrebare faptul că o fază atît de conservatoare din punct de vedere ideologic, în care părea că spaţiul pentru pregătirea ideatică a schimbării şi pentru lupta împotriva puterii legitime era formal inexistent, s-a încheiat, în deceniul 1640-1650, printr-o criză revoluţionară aproape generală. Apoi, perioada barocă este cuprinsă între revolta din Ţările de Jos şi independenţa Portugaliei. Ani în şir, Wilhelm de Orania şi ducele de Bragança, capii celor două noi state independente, au fost în mod obişnuit calificaţi drept rebeli, împreună cu naţiunile respective, în actele diplomatice şi guvernamentale spaniole. Cu toate acestea, în afara domeniilor habsburgice, cele două episoade n-au apărut nici pe departe negative în ochii contemporanilor. Unii îşi dădeau seama că a defini drept rebele nişte comunităţi naţionale era totuna cu a recunoaşte legitimitatea rebeliunii lor, susţinută de consensul general.

Este totuşi adevărat că, la finele secolului al XVI-lea şi în primele decenii ale celui de-al XVII-lea, condamnarea rebeliunii a reprezentat o trăsătură predominantă a culturii şi mentalităţii. José Antonio Maravall a susţinut că, în ansamblul său, cultura Barocului a constituit un răspuns, promovat de clasele conducătoare şi de guverne, la ameninţarea rebeliunii şi protestului social. Proliferarea manifestărilor culturale adresate păturilor populare s-ar explica prin necesitatea desfăşurării unei acţiuni preventive cu rază largă de acţiune, ca şi a influenţării mentalităţii comune. Cultura barocă era văzută ca o cultură de guvernare, cu misiunea stabilităţii politice şi a liniştii publice, capabilă să se impună şi să devină bun-simţ, marginalizînd drastic, mai mult decît în epocile precedente, ideile de opoziţie şi de protest şi intenţiile contrarii mai mult sau mai puţin camuflate. O teză atît de radicală, referitoare la o mare mişcare culturală, unitară, dar nu univocă, nu poate să nu suscite astăzi îndoieli şi rezerve, chiar dacă este susţinută printr-o interpretare tradiţională a epocii baroce ca perioadă de conformism general şi reflux al autorităţii. Puternica presiune de sus şi convingerea răspîndită că se trăia într-o perioadă excepţională de nelinişte şi agitaţie, provocate de expansiunea populaţiei urbane, de criza economică, de conflictualitatea socială şi de un sentiment universal de instabilitate, pot explica doar parţial sau într-un mod foarte general tendinţa către o uniformitate culturală rigidă şi acceptarea aproape universală a unor principii ce excludeau ipoteza ori ideea rezistenţei faţă de putere. De bună seamă, tipică pentru această perioadă şi nespus de sinceră a fost pe atunci exigenţa scornirii unor „modalităţi de a întreţine poporul”, cu scopul specific de a „preîntîmpina vociferările şi răscoalele”. Giovanni Botero, reper obligatoriu al culturii politice baroce, a afirmat-o explicit în anul 1589:

> Deoarece poporul este prin natura sa instabil şi dornic de noutate, se întîmplă că, dacă nu este distrat prin felurite mijloace de principele său, o caută singur, chiar şi prin schimbarea statului şi a guvernării; de aceea toţi principii înţelepţi au introdus unele divertismente populare, în care, cu cît vor fi mai stimulate virtuţile sufletului şi ale trupului, cu atît vor fi mai nimerite...

Botero amintea, ca un exemplu deosebit de semnificativ, ceremoniile, serbările şi celebrările cu care cardinalul Borromeo „distrase nenumărata populaţie din Milano... în aşa fel încît bisericile erau de dimineaţă pînă seara mereu pline, şi nu s-a aflat popor mai vesel, mai mulţumit sau mai liniştit decît erau milanezii în acele vremuri”. În mobilizarea culturii-spectacol, preferinţele lui Botero se îndreptau către teatru şi manifestările religioase, mai curînd către gravitate şi tragedie decît către frivolitatea comediei. Oricum, divertismentul popular cu scop educativ nu pare să se fi bazat pe distracţie şi pe fantezii plăcute. O anumită putere de convingere a fost încredinţată nu doar repetării

obsedante a unor judecăţi, imagini şi formule ce urmăreau crearea unei viziuni funeste asupra rebeliunii, ci şi – mai ales – caracterului atroce, spectaculos şi public al pedepsei şi represiunii. Sub acest aspect, colaborarea dintre cultura juridică şi putere a jucat un rol însemnat în studierea şi inventarea „modalităţilor de a distra poporul". N-au lipsit nici încurajarea şi consensul opiniei comune asupra necesităţii de a-i pedepsi pe rebeli în felurile cele mai crude şi de a provoca teroare prin exemplu.

Totuşi, voinţa conservatoare a guvernelor şi claselor conducătoare şi acţiunea lor generală, culturală şi propagandistică, nu sînt suficiente pentru a explica o oroare de schimbare şi de noutate care a marcat atît de puternic o întreagă epocă, influenţînd gîndirea unor oameni a căror independenţă de judecată este indiscutabilă, ca şi ideile sau psihologia opozanţilor înşişi. Dreptul de a apăra *armata manu* poziţii, interese, libertăţi şi privilegii ale unor grupuri sociale sau comunităţi a fost cîteodată revendicat şi în epoca barocă, dar, mai curînd decît pe recursul la doctrinele rezistenţei faţă de tiran, cum frecvent se întîmpla înainte, el s-a bazat pe proclamarea obedienţei şi a devotamentului faţă de suveran. A fost una dintre consecinţele paradoxale ale noului curs politic baroc. Cei care au urmat această procedură şi au continuat să se opună făţiş măreţiei şi autorităţii regelui au apărut – cum, în parte, au şi fost într-adevăr – ca nişte umbre şi fantome ale trecutului.

Termenul „rebel" conţine o anumită ambiguitate: cu toate că în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea îl indică în mod specific pe adeptul schimbării politice (şi, prin imediată asimilare, pe eretic), el a fost atribuit oricărei forme de protest şi de nesupunere, chiar unor criminali, bandiţi şi devianţi de tot soiul, care aveau prea puţin sau deloc de-a face cu subversiunea politică sau cu erezia. Examinarea prezenţei rebelului, considerat în accepţia cea mai largă şi mai generală, în rîndurile societăţii n-ar justifica situarea portretului său în galeria Barocului. Milenarismul, utopiile egalitare, alături de diferitele forme de protest elementar, pînă la banditismul „social" şi la răscularea din cauza foamei, au avut o mare frecvenţă şi intensitate în epoca barocă, dar n-au prezentat trăsături distincte în raport cu alte perioade, precedente sau următoare. Opţiunea de a-l introduce şi pe rebel printre figurile tipice ale epocii baroce presupune, dacă nu o răsturnare, cel puţin o distanţare de abordarea generală şi totalizantă (sau confuză) a fizionomiei sale. Cu toată mulţimea contradictorie a aspectelor, scopurilor, tendinţelor şi rezultatelor, rebeliunea a izbutit uneori, în acea vreme, să treacă dificilul prag al politicii şi să influenţeze dinamica societăţii şi a instituţiilor. În împrejurări excepţionale, ea a contribuit chiar la reînnoirea şi dezvoltarea acestora. Este deci posibil şi necesar să distingem în acest *mare magnum* al problematicii rebeliunii de la începutul epocii moderne manifestările care, cel puţin ca tendinţă, au avut un conţinut politic. În ciuda voinţei deliberate a

celor mai direcţi reprezentanţi ai puterii de a tulbura apele într-o problematică atît de însemnată, cu scopuri nemijlocit politice şi de „reputaţie" a unor guverne şi grupuri conducătoare, cultura barocă a operat distincţiile oportune şi a ţinut seama de diferenţele din bogata cazuistică a rebeliunii. Protestul pur social, de la răscularea urbană la acea *jacquerie* ţărănească şi la brigandajul mai mult sau mai puţin colorat de motive sociale, a avut un loc deosebit de relevant, din punct de vedere cantitativ, în istoria europeană la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi în prima jumătate a secolului al XVII-lea, însă nu a presupus de la sine, în judecata comună, riscul unei „schimbări de stat". În ciuda interesului şi atenţiei pentru formele cele mai elementare de protest, de anticonformism şi de răzvrătire, ca şi a frecvenţei endemice a manifestărilor lor, figura centrală, negată şi temută în acelaşi timp, a fost, şi atunci, aceea a rebelului politic: la ea se referă răspîndita teamă de schimbare şi de noutate care a aparţinut culturii şi mentalităţii comune în epoca barocă.

De-a lungul întregii perioade, monarhia spaniolă a fost statul cel mai lovit de tulburări şi sfîşieri interne. Nu cultura spaniolă a fost însă cea care a promovat noua fază a demonizării rebelului. Epicentrul a fost în Franţa, la sfîrşitul secolului al XVI-lea, şi pe bună dreptate, căci Franţa trăise o experienţă catastrofică cu totul aparte în raport cu celelalte mari monarhii europene: treizeci de ani de revolte şi de războaie civile loviseră în inima naţiunii, împingînd-o pînă în pragul ruinei şi destrămării şi producînd leziuni adînci în ţesutul ei politic. „Semnele nenorocirilor noastre vor rămîne în Franţa pentru totdeauna", a scris în 1595 David Rivault, viitorul preceptor al lui Ludovic al XIII-lea. În procesul de reînnoire a ideilor politice şi religioase de după asasinarea lui Henric al III-lea (1589) şi a însoţit prima parte din domnia lui Henric al IV-lea, condamnarea rebeliunii a ocupat un loc central. Iradierea ei în restul Europei a fost puţin studiată, dar nu este greu să ne dăm seama că în acei ani, atunci cînd problema a fost abordată în literatura politică a celorlalte ţări europene (începînd cu Justus Lipsius şi cu Botero), o constantă a reprezentat-o referirea explicită sau implicită la experienţa revoluţionară a Franţei şi la interpretarea acesteia de către susţinătorii revigorării şi reînnoirii monarhiei franceze. Încheierea perioadei războaielor religioase, deschiderea căii reconstrucţiei politice şi morale a ţării, propunerea de noi forme de convieţuire între Biserici diferite şi de noi raporturi între suveran şi supuşi – marele angajament ideologic şi politic către aceste obiective presupunea critica radicală şi, eventual, lichidarea doctrinelor ce oferiseră o acoperire ideatică violenţei şi mişcărilor revoluţionare care, timp de treizeci de ani, zguduiseră puterea şi autoritatea suveranului.

Teoria legitimităţii rebeliunii împotriva tiranului, elaborată în secolul al XVI-lea pe urmele unei vaste tradiţii medievale şi umaniste,

a avut, în diferitele sale variante, o inspirație teocratică. În Franța s-a bucurat de o primire largă în rîndul hughenoților după masacrul din noaptea Sfîntului Bartolomeu și adusă la punctul de maximă intensitate și vigoare de *Vindiciae*, dar inspirația ei era în sintonie și cu extremismul catolic. Într-adevăr, Jean Boucher, Guillaume Rose și alți teologi-politicieni catolici n-au întîmpinat dificultăți în a o transfera în tabăra adepților ligii și a adversarilor radicali ai lui Henric al IV-lea. Reelaborată adecvat, ea a devenit mai apoi doctrina cvasioficială a iezuiților, o dată cu publicarea lucrării *De Rege et Regis Institutione* a lui Juan de Mariana (1599).

După ce Henric de Navarra a devenit moștenitorul tronului, cei mai autorizați dușmani hughenoți ai monarhiei[1] s-au transformat în susținători ai dreptului ereditar și s-au convertit la concepția absolutistă a suveranității. Doctrinele lor săpaseră însă o brazdă ce nu era ușor de acoperit. Atît autorul volumului *Vindiciae*, cît și François Hottman în *Franco-Gallia* încercaseră să adauge la justificarea religioasă un temei juridic și politic autonom al rebeliunii, prin teza originii elective a monarhiei și a preeminenței Stărilor Generale asupra suveranului. La rîndul lor, teoreticienii catolici atenuaseră abordarea rigid nobiliară din formularea originară a teoriei. Cîmpul influenței sale potențiale se lărgise astfel și în afara terenului pe care și pentru care apăruse.

Marea campanie antirevoluționară dezvoltată în Franța ca reacție la dezastrul provocat de războaiele religioase a fost condusă mai ales de mișcarea așa-numiților „apolitici". A fost un caz interesant de colaborare între puterea politică și cultură, de convergență a unor experiențe și poziții ideatice diferite în jurul unui obiectiv comun. Lista protagoniștilor îi cuprinde, între alții, pe Pierre Charron, prieten al lui Montaigne și autor al celebrului tratat despre înțelepciune; Daniel Drouin, al cărui *Miroir des Rebelles* ar putea fi considerat întîiul text specific și sistematic din literatura barocă despre revoluție; grupul de „politici" parizieni care, cu prilejul convocării Stărilor Generale de capii Ligii catolice în 1593, au scris faimoasa *Satyre Ménippée*; deja amintitul Rivault; Gabriel Chappuys, secretar și interpret al lui Henric al IV-lea pentru limba spaniolă, traducător al lui Boccaccio și Ariosto, al lui Castiglione și Niccolò Franco; Jean de Baricave, doctor în teologie și canonic al Bisericii metropolitane din Toulouse, care a publicat un tratat de o mie de pagini. Michel Roussel, purtător de cuvînt al Sorbonei, și scoțianul William Barclay, emigrat în Franța, profesor de drept la Universitatea din Angers și inventator al termenului „monarcomahi", au conferit acestei campanii o dimensiune mai amplă, lărgind discursul, dincolo de granițele culturii politice franceze, pînă la George Buchanan și Juan de Mariana.

1. În original *monarcomachi*, vezi *infra* (n.t.).

Demonstraţia faptului că textele monarcomahilor se întemeiau pe o interpretare greşită şi arbitrară a Sfintei Scripturi a jucat, de bună seamă, un rol însemnat în campanie. Adevăratul punct de rezistenţă l-au constituit însă evidenţa pagubelor provocate în Franţa de rebeliune, ca şi corespondenţa, la diferite niveluri de intensitate, dintre experienţa franceză şi fenomenele de revoltă experimentate de alte ţări în secolul al XVI-lea.

Asasinarea lui Henric al III-lea în 1589 şi cea a lui Henric al IV-lea în 1610 au marcat două momente de o intensitate polemică aparte. Principalele motive ale ofensivei contrarevoluţionare au fost elaborate şi s-au afirmat încă din jurul anului 1590. Asasinarea lui Henric al III-lea, spre deosebire de aceea a succesorului său, nu a constituit un episod izolat; dimpotrivă, ea s-a petrecut în momentul culminant al agitaţiei revoluţionare, imediat după insurecţia şi baricadele din Paris, promovate de Liga catolică în luna mai a anului 1588, şi după ce prestigiul şi autoritatea suveranului, nevoit să fugă din capitală, se prăvăliseră la cel mai jos nivel. O mostră a celor mai prestigioşi rebeli, exponenţi ai nobilimii şi ierarhiei ecleziastice şi protagonişti ai fazei finale a războaielor civile, a fost înfăţişată în *Satyre Ménippée*, în 1594. Ducele de Mayenne, arhiepiscopul de Lyon, rectorul Sorbonei, guvernatorul din Pierrefront, cel de proastă reputaţie, jumătate brigand, jumătate nobil, legatul pontifical alcătuiesc, în galeria din *Satyre*, o impresionantă serie de portrete de un egoism brutal, spirit de samavolnicie, nedreptate, demagogie, lipsă de devotament faţă de naţiune. Tabloul a avut un mare succes nu numai pentru priceperea literară a autorilor acestui *roi des pamphlets* (cum a fost numit în secolul al XIX-lea), ci pentru credibilitatea şi forţa pe care i-o confereau condiţiile în care se afla ţara şi rezultatele rebeliunii, evidenta întunecare a valorilor ideale şi religioase, anarhia, teroarea, prezenţa trupelor spaniole în capitală: „O, Paris care nu mai eşti Paris, ci o vizuină de bestii sîngeroase, o citadelă a spaniolilor, valonilor şi napolitanilor, un refugiu şi un adăpost sigur de tîlhari, criminali şi asasini, cînd îţi vei recîştiga demnitatea, cînd îţi vei aminti de ceea ce ai fost?”.

Indignarea patriotică şi pasiunea civică, prin care *Satyre* a devenit un clasic al literaturii politice şi un reper al conştiinţei naţionale franceze, urmăresc, mai curînd decît o condamnare a principiului rebeliunii, să demaşte rebelii, să denunţe antiteza dintre principiile proclamate de aceştia şi comportamentele lor reale, dintre scopurile declarate şi rezultatele acţiunii lor. Diferită este abordarea din *Miroir des Rebelles* al lui Daniel Drouin, a cărui forţă de convingere se bazează pe intenţia de a extrage concluzii generale din experienţa particulară a Franţei sau, mai degrabă, de a stabili o strînsă conexiune între analizarea experienţei franceze şi condamnarea generală şi teoretică a rebeliunii. Fenomenul este examinat într-o panoramă pornind de la istoria ebraică pînă la Europa creştină, medievală şi modernă, trecînd prin lumea

greacă şi prin imperiile persan, roman şi turc. Tocmai în această dimensiune a istoriei universale poate fi surprinsă pe deplin semnificaţia faptelor celor treizeci de ani francezi, prin care se încheie panorama.

> Ţie, naţiunea mea franceză – scrie Drouin – am vrut să-ţi vorbesc în această carte... căci astăzi nu există pe lume vreun popor mai înclinat decît tine către răzvrătire... Ascultaţi-mă, mizerabili rebeli şi persecutori ai propriei voastre naţiuni... Cu ce temei, cu ce pretext continuaţi să vă împotriviţi Coroanei cu arma în mînă? Adevărul e că nu aveţi nici unul, şi nicicînd nu a fost vreodată o rebeliune mai neîntemeiată decît a voastră.

Aprecierea care domină panorama istorică generală şi reconstituirea faptelor mai recente este destinul falimentar al rebeliunii şi ineluctabilitatea pedepsei. După Drouin, aici, în această constatare inevitabilă şi permanantă, se află semnul voinţei divine de a susţine puterea legitimă, chiar atunci cînd ea aparţine unor regi păgîni ori idolatri: „Dacă rebelii necredincioşi care ignorau calea mîntuirii n-au fost cruţaţi de mîna răzbunătoare a Atotputernicului, care a voit să păstreze în regatele lor suverani păgîni şi idolatri, ce se va alege de creştinii care cu obrăznicie se ridică împotriva stăpînilor lor?". „Dumnezeu este mereu de partea legitimităţii": cartea urmăreşte să confere, prin tema căderii, un suport istoric teoriei despre originea divină a puterii regale, care constituie reperul comun şi fundamentul teoretic pozitiv al întregii campanii contrarevoluţionare. Oamenilor secolului al XVI-lea argumentul le apărea mai puţin abstract şi aprioristic decît ne-ar putea părea nouă: partea tragică a figurii rebelului baroc, voinţa sa de a se îndepărta de această etichetă, chiar în contradicţie cu gesturile şi scopurile sale, efortul de a se lega cu orice preţ de o legalitate constituţională şi de o tradiţie consolidată ţin într-o bună măsură de convingerea că rebeliunea cu greu putea evita eşecul. Dacă Reforma protestantă putea sugera ideea unei revoluţii victorioase, pe planul mai strict politic şi social insuccesul reprezenta regula.

Drouin atribuia voinţei divine destinul falimentar, însă nu uita să indice datele de fapt care confereau rezultatului falimentar şi pedepsei o probabilitate foarte ridicată, aproape o necesitate mecanică. În complexa tipologie trasată de Drouin, care nu neglijează nici marile mişcări ţărăneşti „fără alţi capi decît tîlhari şi briganzi", nici răscoalele populare din oraşe, mai ales din Paris, se evidenţiază că de departe adevărata primejdie vine de la cei mari. Răscoalele populare, rustice şi urbane, proteste pur sociale sau revolte pornite din înfometare, sînt destinate a nu avea, ca atare, nici o influenţă asupra stabilităţii statului. Ele devin primejdioase numai dacă cei mari se slujesc de ele ca de nişte instrumente, pentru scopurile proprii. Este, de fapt, ceea ce s-a întîmplat în cursul războaielor religioase: „Cei mai mulţi dintre potentaţi au cea mai mare vină". Prin urmare, este necesar ca oamenii din popor să fie pedepsiţi în modul cel mai sever, pentru a evita ca ei

să se lase transformaţi în unelte şi masă de manevră pentru planurile politice aparţinînd altor sfere („dacă s-ar face astăzi o pedepsire atît de exemplară a rebelilor – sugerează Drouin după evocarea unei serii de suplicii atroce ca urmare a unor tentative de rebeliune –, neîndoielnic, ei n-ar mai exista într-un număr atît de mare, întrucît teama de astfel de suplicii i-ar împinge să părăsească tabăra revoltaţilor"); adevărata şi dreapta indignare a principelui „trebuie să cadă asupra celor mari, care îndeobşte sînt cauza atîtor revolte şi răscoale... ţinînd seama şi de faptul că pedepsirea personajelor însemnate înfăptuită în public inspiră o mai mare frică plebei şi slujeşte drept pildă mai mult decît dacă s-ar spînzura o mie din gloată. Supliciul unuia dintre cei mari înspăimîntă o mulţime nesfîrşită din cei mici".

Ca acţiune promovată şi inspirată de nobilime şi mai cu seamă de marii seniori (al căror dispreţ pentru restul lumii şi pentru supusul „ignobil" irita puternic sensibilitatea burghezului, intelectual, magistrat sau om de afaceri, cum reiese şi din discursul atribuit în *Satyre Ménippée* reprezentantului celei de-a treia stări), rebeliunea apărea prin urmare ca o violenţă părtinitoare, apărare nedreaptă a unor privilegii arhaice împotriva interesului general al naţiunii şi împotriva echilibrului politic şi social garantat de monarhie. Aici, în conţinutul său retrograd, era principalul fundament al slăbiciunii sale. Pe lîngă aceasta, orice acţiune revoluţionară putea atinge o anumită eficacitate doar dacă se baza pe sprijinul popular, pe care, într-adevăr, potentaţii care s-au revoltat îl solicitaseră şi îl organizaseră neîncetat în cursul războaielor civile. Această operaţiune demagogică era considerată cel mai infam atentat împotriva vieţii civice şi a societăţii, pentru că însemna să se lase loc pentru dezlănţuirea unor instincte brutale şi a unor barbarii, şi, în acelaşi timp, era un semn de veleitarism şi nechibzuinţă, întrucît nimic nu putea fi mai fragil şi mai iluzoriu decît sprijinul popular, destinat în mod inevitabil a se stinge în scurtă vreme.

Avem aici toate elementele modelului de interpretare pe care cultura barocă avea să şi-l însuşească. În raportul complex dintre mişcările religioase, opoziţia aristocrată şi agitaţia populară, izolarea tendinţelor de revoltă ale nobilimii şi denunţarea folosirii instrumentale a religiei nu constituiau, desigur, o noutate. Dimpotrivă, această cheie de interpretare era folosită în mod frecvent. De ea se servise, de pildă, şi ambasadorul republicii Veneţia la Paris, cînd afirmase că războaiele civile apăruseră din voinţa cardinalului de Lorena de a nu avea egali şi din aceea a amiralului Coligny şi a casei de Montmorency de a nu recunoaşte superiori. Campania „politicilor" a introdus diferitele date din experienţa revoluţionară într-o analiză sistematică, ce sugera şi o judecată generală asupra fenomenului rebeliunii în societatea contemporană, posibilitatea de a surprinde analogii şi de a găsi confirmări în alte cazuri istorice. Examinarea stării de lucruri din Franţa a influenţat, desigur, cum am indicat deja, reflecţia teoretică şi politică a lui

Botero şi a lui Justus Lipsius. Cel dintîi se referă în mod frecvent la Franţa: „marele zgomot pe care l-am auzit chiar de aici", „regatul, cîndva în strălucitoare înflorire, căzut în cea mai mare mizerie", „ţara se pustieşte şi se ruinează". Nu este exclus ca aprecierile sale asupra tendinţelor de revoltă ale nobilimii şi asupra experienţelor italiene de rebeliune nobiliară să aibă o legătură directă şi cu poziţiile pe care „politicii" francezi tocmai şi le trasau:

> În diferiţii seniori ai unui regat există şi binele, şi răul; răul este autoritatea şi puterea, în măsura în care principele conducător se îndoieşte de ea, pentru că este ca un sprijin sau ca un refugiu pregătit pentru cei ce vor să se răzvrătească ori să se răscoale sau pentru cei ce vor să pornească războiul şi să atace statul, cum au fost principii din Tarent şi din Salerno, şi ducii de Sessa şi de Rossano în regatul Neapolelui.

La rîndul său, Lipsius consideră „facţiunile nobililor", „discordiile dintre oamenii luminaţi şi puternici" şi înclinaţia lor de a „întoarce lumea pe dos şi de a-şi vindeca propriile răni prin răul republicii" originea „ruinii universale" şi a celor mai grave neajunsuri ale statului. Traducătorul său în limba italiană, gentilomul ferrarez Ercole Cati, comentează în 1618:

> Fără a căuta alte exemple legate de natura şi efectele facţiunilor, este mai mult decît suficient să examinăm aici straniile evenimente petrecute în Franţa şi Flandra din conspiraţie şi, în acelaşi timp, din aversiunea principilor adevăraţi şi legitimi faţă de cele două popoare, sub pretextul libertăţii de conştiinţă şi de religie, dar în realitate, în cazul celor mai mulţi, mai mari şi mai puternici seniori, din pizmă, din ura şi invidia unei case care urmăreşte să o alunge pe alta de la autoritate şi putere... iar cînd, în cele din urmă, s-a crezut că exista interregn, ca unii să ocupe pentru sine o parte din regat... alţii altă parte, iar alţii pentru a pune mîna de tot pe coroană.

Poziţia lui Lipsius în legătură cu chestiunea tiraniei era în acord perfect cu campania „politicilor" francezi: deşi recunoştea că ridicarea împotriva tiraniei şi alungarea ei din lume „sînt un lucru pentru oameni de cel mai înalt curaj" şi că „grecii au atribuit onoruri divine celor ce i-au ucis pe tirani", susţinea că hotărîrea cea mai bună şi mai conformă cu înţelepciunea este tolerarea ei. Puterea vine de la Dumnezeu, războiul civil este mai rău decît tirania, supunerea îmblînzeşte natura celui care comandă, schimbarea poate produce şi neajunsuri mai rele: „Prin urmare, închei spunînd că trebuie să admitem natura principilor".

Reluarea campaniei contrarevoluţionare din 1610 a fost preponderent doctrinară, ea adăugînd puţine elemente noi la patrimoniul de idei deja dobîndite. În climatul de mare emoţie colectivă creat de uciderea lui Henric al IV-lea, asocierea dintre paricid şi rebeliune a slujit la pecetluirea unei condamnări care-şi găsise deja un larg consens

în opinia publică şi în conştiinţa naţională şi care devenise o paradigmă a culturii politice europene. Tratatul *De Rege et Regis Institutione* al lui Juan de Mariana a fost condamnat şi ars în public la iniţiativa Parlamentului din Paris şi a Sorbonei; cu acest prilej, şi *Vindiciae* au fost din nou antrenate în discuţie, ca o confirmare a pluralităţii de voci şi orientări convergente în tezele asupra tiranicidului. De Baricave era convins că bunii francezi încă nu făcuseră tot ce trebuia pentru a smulge din rădăcini această plantă otrăvitoare. El intenţiona să spună că numai respingerea radicală a principiilor pe care se întemeia teoria putea fi eficace. De aceea, cele o mie de pagini ale tratatului său constituie o confruntare punctuală şi extenuantă între toate afirmaţiile conţinute în *Vindiciae* şi textele sfinte, cu cîteva incursiuni în literatura clasică. În realitate, pe lîngă prolixitatea argumentărilor, De Baricave exagera şi în revendicarea noutăţii propriei lucrări. Era însă adevărat că în polemica din anii precedenţi discutarea principiilor şi apelul la fapte se împletiseră mai strîns decît în decretele şi sentinţele emanate de Parlamentul din Paris şi de la Sorbona imediat după regicidul comis de Ravaillac. În scurtele sale consideraţii, scrise în 1589 şi publicate în 1606, Charron însuşi se referise la unele experienţe concrete de participare la faptele politice. De fapt, el amintise cum fusese ademenit de ligă şi cum păşise deja cu un picior în ea (aşa cum făcuse, de altfel, şi marele teoretician al absolutismului, Jean Bodin), evocînd starea sa sufletească rebelă, pe care o opunea dispoziţiei mentale necesare pentru înţelegerea realităţii şi înţelepciunii: „Eram mereu ca mînios – scrisese el –, într-o stare febrilă şi de emoţie continuă, şi astfel am învăţat pe pielea mea că e cu neputinţă să fii în acelaşi timp agitat şi înţelept". Reflectarea experienţei concrete apare evidentă şi în apărarea monarhiei de către Gabriel Chappuys în 1602 – cînd Henric al IV-lea îşi consolidase puterea, iar cele două partide ale rebeliunii fuseseră învinse. Analiza sa sugera un criteriu de interpretare, împrumutat din cultura umanistă şi reluat pe larg în *Satyre Ménippée*, care avea să se bucure de o mare faimă în epoca barocă şi care urmărea să demonetizeze atît motivele religioase, cît şi pe cele politice ale revoltei. Divinitatea malefică a revoltei este ambiţia, a cărei unealtă firească o constituie instinctele plebei şi înclinaţia ei către agitaţie şi violenţă. Însăşi teoria suveranităţii populare este instrumentală, întrucît ambiţia e cea care împinge „spre a adula poporul şi spre a-l convinge, împotriva oricărei raţiuni, că lui îi revine rolul de a-i reprima pe regi, de a-i pune în aceeaşi oală cu toţi şi de a le face legea". Tocmai în problema suveranităţii populare Chappuys surprindea unele contradicţii şi nesiguranţe din *Vindiciae*. Conform faimosului tratat, cui îi revenea rolul de a elibera statul de tiranie – se întreba el –, poporului sau potentaţilor? „La început, la paginile 103 şi 106 din cartea sa, Brutus îi acordă poporului întreaga putere, atît asupra regelui, cît şi asupra celor mari, dar mai apoi, la paginile 210, 212 şi 213, i-o ia şi o transferă

celor mari, susţinînd că poporul nu trebuie să ia nici o iniţiativă, chiar în cazul unei tiranii evidente, dacă cei mari nu sînt de acord cu regele.” Chestiunea era arzătoare, întrucît reelaborarea catolică a teoriei acorda acestui punct o atenţie deosebită, tinzînd să depăşească ambiguitatea într-un sens favorabil iniţiativei comunităţii politico-religioase sau chiar a individului particular. Într-adevăr, unul dintre textele cele mai cunoscute ale revoltei catolice era *Apologie pour Jean Chastel*, studentul care, în 1594, încercase să-l ucidă pe Henric al IV-lea. Asupra unui alt punct, Chappuys a introdus, cu multă circumspecţie, o formulă ce provenea din dreptul natural şi care era deja prezentă în *Discursul* lui Charron. Poporul nu-l poate leza pe suveran, dar se poate apăra de o faptă nelegiuită de-a sa; nu se poate „sustrage supunerii şi respectului pe care i le datorează regelui”, dar se poate opune lezării. Este „împotriva naturii” ca inferiorul să se răzbune pe superior şi să-l pedepsească, dar autoapărarea aparţine oridinii naturale. Cîteva bune decenii mai tîrziu, Thomas Hobbes avea să demonstreze cu mare eficacitate inconsistenţa tezei rezistenţei pasive, susţinînd că asemenea ambiguităţi şi concesii, conţinute în cultura „oficială” şi chiar în operele partizanilor absolutismului, contribuiseră în Anglia la redeschiderea porţilor rebeliunii.

De bună seamă, Chappuys nu avea această intenţie şi nu considera că face concesii adversarilor. Distincţiile operate de el oglindeau mai curînd dificultatea întîmpinată în încercarea de a condamna dimensiunea universală necesară pentru a-i garanta valabilitatea. Oricît de numeroase erau în Franţa punctele comune cu războaiele religioase şi mai cu seamă cu rolul jucat aici de extremismul religios şi politic şi cu impulsurile centrifuge şi partizane ce acţionau în interiorul ţării, cazul revoluţiei contemporane din Ţările de Jos era diferit. „Politicienii” francezi puteau nega oportunitatea recurgerii la mijloace revoluţionare, puteau ignora afinitatea dintre poziţiile lor ideologice şi acelea ale lui Wilhelm de Orania, dar nu puteau aşeza în nici un caz pe acelaşi plan cele două experienţe. Drouin judecă revoluţia din Flandra ca fiind un război religios, descrie nenorocirile şi masacrele care i-au urmat şi, scriind în 1592, avansează ipoteza falimentului inevitabil care avea să lovească şi această tentativă. După el, Ţările de Jos suferiseră imediat, „pe bună dreptate”, prin groaznica represiune condusă de ducele de Alba, pedeapsa cea mai gravă, întrucît ar fi trebuit să tragă învăţăminte de la vecinii lor şi „în primul rînd de la nefericita noastră Franţă”. Pe de altă parte însă antispaniolismul îi sfărîmă coerenţa discursului. Drouin recunoaşte, într-adevăr, că nemulţumirea a fost provocată de orgoliul şi tirania spaniolilor, „care, la drept vorbind – scrie el –, sînt foarte grosolani şi obraznici faţă de cei pe care i-au supus”. În al doilea rînd, descrierea nenorocirilor evidenţiază şi neomenia represiunii ducelui de Alba, iar autorul ajunge în cele din urmă să accepte că „şi Dumnezeu s-a supărat pe spanioli”, permiţîndu-le confederaţilor să

obţină cîteva victorii importante. Cît despre Chappuys, după tratatul din 1602 a scris o *Histoire generale de la guerre de Flandres* în două volume (Robert Fouët, Paris, 1611), care atestă un deosebit interes pentru această chestiune şi, mai ales, ia act de succesul obţinut de „rebeli" prin armistiţiul de la Anvers, ca şi de contribuţia regretatului şi preaiubitului Henric al IV-lea la încheierea lui.

„Politicii" francezi s-au mărginit la manifestarea unor dubii şi ezitări în aprecierea revoluţiei flamande; o înţelegere deplină a celor mai noi aspecte ale sale (care, de altfel, iniţial n-a existat nici în alte sectoare ale culturii europene) ar fi cauzat o slăbire a campaniei lor antirevoluţionare. De altfel, chiar mai tîrziu, în ajunul revoluţiilor din Anglia şi Portugalia, cazul lui Wilhelm de Orania apărea probabil ca o excepţie care confirma regula. În panorama politică europeană pe care a realizat-o în 1638, Henri de Rohan avea să noteze, în mod semnificativ, că Wilhelm fusese, „într-un secol, singurul care avusese onoarea de a întemeia un stat".

Wilhelm de Orania şi-a publicat *Antologia* ca răspuns la decretul prin care Filip al II-lea îl declara rebel, „tulburător al liniştii creştinătăţii şi mai cu seamă a Ţărilor de Jos" şi promitea un premiu însemnat şi chiar un titlu de nobleţe celui care l-ar fi şters de pe faţa pămîntului ca pe o „ciumă publică". La rîndul său, respingînd acuzaţia, Wilhelm făcea apel la tradiţiile constituţionale (la contractul originar dintre suveran şi supuşi) ale teritoriilor ce alcătuiau Ţările de Jos, deci fără a ajunge la afirmarea unei concepţii universale despre independenţă şi naţionalitate. Dar, pe cînd în celelalte texte revoluţionare din secolul al XVI-lea tradiţiile constituţionale se identificau cu privilegiile şi cu puterea nobilimii, considerată ca mijlocitoare şi reprezentantă exclusivă a naţiunii politice, el concepea aceste categorii într-o manieră mai largă, ca drepturi şi libertăţi ale întregii comunităţi. Şi în domeniul religios, revendicarea unor libertăţi nu însemna susţinerea exclusivităţii practicii confesionale a coreligionarilor săi. În numele acestui patriotism, Wilhelm respingea „servitutea absolută" pe care Spania urmărea să o impună Ţărilor de Jos. Pe aceeaşi bază, el respingea încercarea, cuprinsă în proclamaţia lui Filip al II-lea, de a-i pune ascensiunea politică pe seama folosirii demagogice şi instrumentale a răscoalei populare şi de a-i situa acţiunea în cadrul tradiţiei anarhice şi partizane a rebeliunii nobiliare.

> Spania – spunea Wilhelm către Stările Generale ale Provinciilor Unite – vrea să vă lipsească în întregime de vechile voastre libertăţi şi privilegii, pentru a dispune de voi, de femeile şi copiii voştri, aşa cum fac miniştrii săi cu sărmanii indieni sau cel puţin cu calabrezii, sicilienii, napolitanii şi milanezii, fără să ţină seama că ţările noastre nu sînt ţări cucerite, ci în cea mai mare parte sînt patrimoniale ori s-au oferit singure, şi în bune condiţii, predecesorilor lui Filip al II-lea.

Prin urmare, acei seniori care, deţinînd supremaţia politică şi funcţia de comandă militară, nu se opun celor ce calcă în picioare drepturile şi

constituţiile ţării lor – continua Wilhelm, atacînd o parte din nobilimea din Ţările de Jos – sînt nişte rebeli, necredincioşi şi sperjuri.

Mi se reproşează marele credit pe care îl am în rîndul poporului... Mărturisesc să sînt şi voi fi pentru întreaga viaţă populară, adică vă voi susţine şi vă voi apăra libertăţile şi drepturile... Este adevărat că există cinci sau şase capete nepricepute, duşmani ai libertăţii... a căror tiranie ar fi mai rea decît a spaniolilor... Dar ce altceva înseamnă binele public, dacă nu binele poporului?

Concepţia comunităţii politice naţionale susţinută de Wilhelm era, prin urmare, diferită şi mai amplă decît cea aparţinînd tradiţiei veacului al XVI-lea, atît în versiunea umanist-patriotică, cît şi în aceea politico-religioasă. Proiectul său de implicare politică a poporului anticipa o linie ce avea să apară la suprafaţă, nu fără dificultăţi şi contradicţii, în criza revoluţionară de la jumătatea secolului al XVII-lea. Noutatea apare mai evidentă în urma confruntării cu o altă bine cunoscută *Apologie*, aparţinînd filonului laic şi umanist al tiranicidului: aceea scrisă de Lorenzino dei Medici, care l-a ucis pe ducele Florenţei în anul 1537. Giacomo Leopardi, care a inserat-o fragmentar în *Crestomaţia de proză italiană* ca pe o mărturie relevantă a elocinţei politice din secolul al XVI-lea, i-a alăturat pe Lorenzino şi pe Wilhelm în vocaţia pentru lupta de eliberare a popoarelor de tiranie:

Meraviglia è colà che s'appresenti
Maurizio di Sassonia alla tua vista,
Che con mille vergogne e tradimenti
Gran parte a' suoi di libertade acquista,
Egmont, Orange a lor grandezza intenti
Lor patria liberando oppressa e trista,
E quel miglior che invia con braccio forte
Il primo duca di Fireze a morte.

(*Paralipomeni della Batracomiomachia*,
cîntul al III-lea, st. 27)

În realitate, convergenţa celor doi este numai exterioară. Individualismul exacerbat, concepţia literară şi intelectualistă a patriei, exclusivismul aristocratic şi spiritul de conjuraţie conferă scrierii lui Lorenzino o amprentă ideatică şi politică mai apropiată de revolta feudală (în varianta aristocratic-citadină) decît de concepţia lui Wilhelm. Pentru Lorenzino contează în primul rînd nobleţea gestului individual. El nu pregetă să pună pe seama moliciunii poporului florentin lipsa de rezultate şi de consecinţe politice a faptei sale: într-o împrejurare atît de ieşită din comun cum a fost uciderea ducelui Alessandro, afirmă el, nu a existat în Florenţa „cineva care să se poarte, nu spun ca un bun cetăţean, dar măcar ca un bărbat, decît doi sau trei”.

Totuşi, din mai multe motive, noul patriotism din *Apologia* lui Wilhelm nu s-a bucurat pe moment de o mare răspîndire. El a fost

receptat mai curînd în sensul polemicii împotriva „imperialismului" spaniol decît în acela al tendinţei de amplificare a ideii de patrie, care nu privea numai ţările subjugate de o dominaţie străină. Schema ideatică a *Apologiei* sale avea o corespondenţă destul de nesigură cu experienţa religioasă concretă a revoltei flamande, cu extremismul religios şi cu favoritismul politic, care au jucat un rol atît de însemnat în acţiunea revoluţionară. Apoi, multitudinea teritoriilor care făceau parte din Ţările de Jos, tradiţiile specifice şi spiritul autonomist al diferitelor oraşe şi provincii cu greu se puteau concilia, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, cu ideea unei adevărate şi solide comunităţi naţionale. În sfîrşit, după cum s-a spus, formalismul juridico-politic împiedica independentismul lui Wilhelm să atingă o valoare universală: ceea ce conta pentru Flandra, în virtutea unui pact originar, putea să nu fie ori pur şi simplu nu era valabil în cazul Neapolelui, al Portugaliei sau al Indiilor occidentale. „Mitul" revoluţiei flamande avea să se formeze mai tîrziu, o dată cu consolidarea fizionomiei economice şi politice şi a rolului internaţional al Olandei. Momentul afirmării sale coincide aproximativ cu începutul Războiului de treizeci de ani şi cu reluarea războiului dintre Spania şi Olanda: într-adevăr, analogii cu ideile lui Wilhelm pot fi găsite în noua *Apologie* (dedicată, nu întîmplător, lui Mauriciu de Nassau, fiul şi succesorul lui Wilhelm), pe care rebelii boemi au publicat-o imediat după defenestrarea de la Praga.

„Modelul" francez de rebeliune avea în schimb, la sfîrşitul secolului al XVI-lea, o mai largă corespondenţă cu experienţele celorlalte ţări din Europa Occidentală, chiar pe niveluri diferite de intensitate. Anglia şi Scoţia, ca şi Spania şi domeniile ei italiene traversaseră momente de tensiune politică în care spiritul anarhic şi medievalizant al marilor seniori, cu sau fără cadrul protestelor populare, jucase un rol de prim-plan în dificultăţile de afirmare a puterii monarhice. De aceea, ofensiva ideologică contrarevoluţionară şi-a atins scopul pe o scară largă, devenind un reper esenţial pentru cultura europeană în epoca barocă. Figura lui Brutus şi-a pierdut puterea de sugestie pe care o dobîndise, aproape fără concurenţă, în cultura umanistă. Mai curînd decît o expresie a libertăţii, exaltarea tiranicidului a fost înţeleasă ca un atentat la valorile fundamentale ale comunităţii politice şi civile. Orgoliu, ambiţie tulbure, dispreţ pentru colectivitate, lipsă de încredere şi negarea regulilor onoarei chiar în raporturile personale: era ceea ce figura rebelului sugera concret, pe baza experienţei, şi ceea ce propaganda ostilă tindea să amplifice peste datele reale şi să extindă şi asupra cazurilor ce nu se pretau acestor aprecieri şi descrieri. Uneori, imoralitatea şi desfrîul sexual, aşa cum erau concepute pe atunci (libertinaj, homosexualitate), ca şi indiferenţa religioasă au contribuit la completarea tabloului. Ori de cîte ori se ivea ocazia, opinia publică era stimulată să-i atribuie rebelului maximul posibil dintr-un evantai de acuzaţii adesea străine de politică. Obiectivul era supunerea sau

dispariţia motivaţiilor politice ale opoziţiei şi împotrivirii şi asimilarea imaginii rebelului cu aceea a banditului obişnuit, a marginalilor din motive cu totul individuale, a celor ce se îndepărtau de la normele de comportament universal recunoscute şi acceptate. Aceste elemente, deja conţinute *in nuce* în decretul de proscriere emanat de Filip al II-lea împotriva lui Wilhelm, se regăsesc în diferite combinaţii şi într-un mod mai deschis şi mai explicit în acuzaţiile şi bănuielile de rebeliune din secolul următor. O nuanţă de înţelegere (aproape fără consecinţe în planul aplicării metodelor „riguroase" de reprimare) este rezervată doar protestului celor sărmani şi înfometaţi, atunci cînd există certitudinea absenţei unor intenţii ascunse şi a unor posibilitâti de exploatare politică. „Este un biet înfometat" : cronicarul napolitan Scipione Guerra povesteşte că un curtean a eliberat cu această frază din mîinile zbirilor un om care îl insultase cu obrăznicie pe vicerege. Nu există manual al bunei guvernări din secolul al XVII-lea în care să nu fie considerată o obligaţie morală a guvernanţilor să se îngrijească de „grăsime", de aprovizionarea cu alimentele esenţiale şi de lupta împotriva speculei şi scumpetei, pentru a preveni „resentimentele" şi „disperarea" mulţimilor.

„Numele de felonie şi de rebeliune poartă cu sine infamie şi ură" : Tommaso Campanella a fost cel care a făcut această constatare, ce provenea, de bună seamă, şi din experienţa sa nemijlocită. În opera sa nu există nici o afirmaţie de principiu care să poată duce cu gîndul la o justificare a tiranicidului, chiar dacă el considera instrumentală afirmarea originii divine a puterii regale („spunîndu-le că supunerea faţă de rege este voinţa lui Dumnezeu şi că pătimirea aşteaptă răsplată de la Dumnezeu, şi predicînd umilinţa, ameninţînd cu dreptatea divină şi cu cea omenească nenorociri pentru ucigaşi şi tîlhari, desfrînaţi, răsculaţi şi rebeli, şi bine pentru ceilalţi, găsesc întotdeauna credit în mulţime"). Abundă în schimb reflecţiile asupra modurilor de prevenire sau de reprimare a rebeliunii, îndemnurile la reprimarea ereziei, sfaturile pentru regele Spaniei cu privire la modul de recuperare a Flandrei. Aprecierea sa asupra lui Wilhelm de Orania, preluată literal din *Ragion di Stato* a lui Botero, nu pare pozitivă, chiar dacă poate implica o contorsionată recunoaştere a unor însuşiri politice : „...om timid mai ceva decît o oaie, însă necinstit mai ceva decît o vulpe". Totuşi, consideraţiile sale asupra problemei Flandrei sînt mai evidente decît acelea ale „politicilor" francezi. Sfaturile şi îndemnurile adresate regelui Spaniei sînt însoţite de constatări ce echivalează cu nişte judecăţi aspre : „Spaniolii sînt urîţi de toate naţiunile... Flamanzii urăsc mai mult subjugarea spaniolă decît îşi iubesc propria viaţă... Comandanţii spanioli duşmănoşi foarte, care se folosesc de bîtă, şi nu de limbă şi de bunăvoie atunci cînd comandă". În sfîrşit, în capitolul despre „Flandra şi Germania de Jos" din *Monarchia di Spagna*, o declaraţie care este un ecou al *Apologiei* lui Wilhelm şi care depăşeşte simpla hispanofobie :

„Drept care am apreciat... că acel ce luptă în țara sa pentru religie, pentru patrie și pentru copii și nevastă este întotdeauna mai puternic decît acela care luptă pentru dominație în casă străină”.

Susținînd în Camera Comunelor oportunitatea acordării naturalizării (egalitatea drepturilor politice și civile) scoțienilor și necesitatea respectării legilor și tradițiilor acestora după unirea dinastică a regatelor Scoției și Angliei, Bacon s-a dovedit, la rîndul său, deosebit de sensibil la tema drepturilor și tradițiilor comunităților locale sau naționale. El a amintit, pentru a sublinia ușurința cu care poporul putea adera la revendicările autonomiste, episodul revoltei aragoneze a lui Antonio Pérez: „A fost suficientă vocea unui condamnat care printre gratiile închisorii striga spre stradă *fueros* (echivalent cu libertate sau privilegii) pentru a face să izbucnească o rebeliune primejdioasă, reprimată cu dificultate de armata regelui...”. Nici Campanella, nici Bacon (care a avut raporturi de prietenie și colaborare cu Antonio Pérez) n-au contribuit la reclădirea pe baze teoretice noi a unui principiu de legitimitate a rebeliunii. Totuși, amîndoi acordă, la începutul secolului, o atenție aparte forței de coeziune a unui patriotism ce oscilează între spiritul favoritist și apărarea modernă a identității și intereselor naționale, dar care deja tinde a nu se mai identifica în mod rigid cu constituționalismul conservator și exclusivist al nobilimii”.

În instruirea secretă dată regelui în 1624, contele-duce de Olivares vorbea de revolta potentaților ca despre un fenomen care-și pierduse o mare parte din actualitate. Predecesorii lui Filip al IV-lea avuseseră grijă să-i coboare pe potentați și să-i aducă în condiția de a nu mai putea să „ridice capul”. Din inconvenientele grave experimentate în trecut rămîneau cîteva semne în acele regiuni în care marii seniori erau încă *poderosos*. Problema nu se mai punea în termenii tradiționali. Olivares se temea în primul rînd ca unii exponenți ai nobilimii sau ai clasei medii „să devină populari”, dînd o conducere politică și organizatorică rezistenței unor orașe și provincii împotriva directivelor guvernului central și promovînd convergența unor forțe sociale diferite în jurul unor interese și obiective comune. Pagubele pe care le-ar putea provoca, spunea el, ar fi ireparabile. De aceea, „ar fi cît se poate de nimerit ca în marile orașe să fie pedepsiți cei care încearcă să facă asta, spre marea pagubă a serviciului Maiestății voastre... N-aș ști să spun cum aceștia și-au disimulat și își disimulează astăzi procedeele; este însă sigur că lasă să se înțeleagă de către toată lumea că sînt niște apărători ai poporului Maiestății voastre”. Contele-duce avea în minte episoade și figuri reale ale unei opoziții cu care trebuia să-și regleze socotelile în actul său de guvernare. Se gîndea probabil, printre alții, la un personaj ce fusese un inspirator activ al opoziției în *Cortes*, în anii 1621 și 1623, și care a continuat să-i dea de furcă și în anii următori: procuratorul orașului Granada, Mateo de Lisón y Viedma. Un cercetător al gîndirii

politice spaniole din veacul al XVII-lea, Jean Vilar, a publicat cu cîţiva ani în urmă relatarea, redactată de Lisón însuşi, a unei discuţii pe care a avut-o în 1627 cu Olivares. În fragmentul pe care îl reproducem putem recunoaşte, dincolo de cazul particular, calea de-a lungul căreia se desfăşura, în plină epocă barocă, tentativa de reclădire a demnităţii rezistenţei şi opoziţiei:

...şi astfel [Olivares] mi se adresă, spunîndu-mi: „Domnia voastră crede probabil că ştie totul şi că înţelege cum nu se poate mai bine. Numai că nu ştie nimic şi nu înţelege nimic. Un om care se împotriveşte hotărîrilor luate de Maiestatea sa cu consultarea unor consilieri şi a unor miniştri atît de înţelepţi trebuie că are origine umilă".

Eu i-am spus: „O rog pe Excelenţa voastră să se poarte cum se cuvine cu mine. Nici o altă persoană din lume n-ar îndrăzni să-mi spună asta. Îmi trag originile din strămoşi care au cucerit oraşe şi pămînturi pentru regii noştri, care le-au apărat domniile, şi-au vărsat sîngele şi şi-au jertfit viaţa în slujba lor. Iar în cele ce fac, gîndul mi-e doar la a sluji pe Maiestatea sa".

Reîncepu, spunînd că nu era slujirea regelui ceea ce făceam eu, nici apărarea a ceva, ci distrugerea a toate, şi că duşmanii monarhiei n-ar fi putut face atîta rău năvălind cu o armată în aceste teritorii regale pe cît făceam eu tulburînd şi împiedicînd slujirea regelui şi că prin acestea îmi depăşeam cu mult limitele funcţiei, scriind şi vorbind necuviincios despre fapte de guvernare şi despre miniştri atît de mari ca ai Maiestăţii sale, că aveam să capăt pedeapsa pe care o meritam şi că Maiestatea sa poruncise deja să se strîngă material împotriva mea, şi despre consultările pe care Consiliul de Stat şi preşedintele Francisco de Contreras le întreprinseseră ca să mă alunge de la curte.

I-am răspuns că pentru o furnică cum eram eu nu era cazul să se preocupe într-atîta, nici să strîngă atîtea documente, întrucît spre a mă pedepsi ajungea ultimul portar de la curte.

Mi-a spus că nu eram nici măcar o furnică sau jumătate de furnică, însă puteam înţelege că trebuia să fiu pedepsit, ca pedeapsa mea să fie spre pilda şi teama multora.

I-am spus că, orice pedeapsă mi s-ar fi dat, ar fi fost o mare răsplată pentru mine, căci mi se dădea fiindcă îmi apărasem patria şi îmi făcusem datoria.

A spus că datoria mea era să fiu un om de bună-credinţă.

Am răspuns că îmi cunoşteam datoriile de cînd aveam uzul raţiunii şi că le îndeplineam cum trebuia. Excelenţa sa putea spune ce voia, dar nu era drept să-i trateze astfel pe cei ce apărau teritoriile regale şi oraşele, şi asta însemna să-i împiedice să se poată apăra, căci nici unul, tratat în acest chip, n-ar fi îndrăznit să vorbească...

Formulele şi limbajul lui Lisón y Viedma au fost comune tuturor grupurilor şi mişcărilor de opoziţie, din Spania în Boemia, din Catalonia în Portugalia, în Italia, Franţa şi Anglia. El apăra drepturile „constituţionale", denunţa violarea raportului contractual dintre supuşi şi coroană, susţinea că guvernul nu avea dreptul să impună taxe fără

acordul supuşilor şi aprobarea instituţiilor care îi reprezentau; apăra demnitatea şi utilitatea generală a unei opoziţii inspirate de interesul colectiv. Aparent, schimbarea faţă de secolul precedent privea numai faptul că – cu evidenta excepţie a Angliei – justificarea religioasă a opoziţiei îşi pierduse din vitalitate şi din răspîndire, ca şi din tendinţa de a accentua supunerea faţă de lege, respectarea principiilor de justiţie şi de „egalitate" a căror transpunere în faptă îi revenea monarhiei. În realitate, înclinaţia lui Lisón y Viedma şi a multor altor opozanţi de a deveni „populari", de a avea o concepţie mai unitară şi „democratică" asupra comunităţilor de care aparţineau marca o diferenţă substanţială faţă de tradiţionala opoziţie aristocrată. Limita lor a fost, în multe cazuri, incapacitatea de a ieşi din orizontul localismului şi de a se confrunta în profunzime cu marile opţiuni şi proiecte ale suveranului, însă apelul lor la folosul public şi la interesul general, deşi discutabil din acest punct de vedere, nu era unul instrumental şi de aceea a constituit baza unei reale şi noi agregări politice în criza revoluţionară din anii '40.

Vechea şi anacronica revoltă nobiliară nu a dispărut de pe scena politică în epoca barocă: în Franţa a constituit una dintre „nenorocirile" pe care, după cum prevăzuse Rivault, războaiele civile din secolul al XVI-lea le-au lăsat moştenire veacului următor şi care au ieşit din nou la suprafaţă cu o deosebită virulenţă în Frondă. La fel şi extremismul religios, care avusese o atît de mare însemnătate în Franţa şi Flandra, şi egalitarismul social, cu adîncile şi puternicele sale rădăcini medievale, au fost prezente şi active, chiar dacă într-un mod relativ marginal în spaţiul continental. Cel care a restituit demnitatea rebeliunii, transferînd-o din logica preabsolutistă în dialectica internă a absolutismului, a fost însă o figură nouă. La o scară locală şi localistă şi într-un format mic, Lisón y Viedma reprezintă un prototip al acesteia. În noua categorie se situează personaje precum catalanul Pau Claris, scoţianul Argyll, boemul Matthias Thurn şi însuşi ducele de Bragança. Reevocînd douăzeci de ani de *civil wars* în Anglia, Thomas Hobbes i-a găsit acestei figuri o definiţie potrivită (chiar dacă, în intenţia sa, negativă) şi, cu diferenţele de rigoare, valabilă şi pentru celelalte ţări: *democratic gentleman*. Hobbes era convins că, în Anglia, rebeliunea fusese provocată de revenirea doctrinelor monarcomahilor şi că centrul de iradiere îl constituiseră universităţile. El nu neglija influenţa literaturii greceşti şi romane, în care era foarte răspîndită „exaltarea guvernării populare şi dispreţuirea monarhiei sub numele de tiranie", nici răspîndirea unor curente de gîndire favorabile libertăţii religioase şi nici admiraţia pentru prosperitatea republicii olandeze după revolta împotriva Spaniei. Conform unui canon clasic, el considera că ambiţia reprezentase forţa motrice a întregului proces: „De bună seamă, principalii capi erau preoţi şi gentilomi ambiţioşi, preoţii

din invidia faţă de autoritatea episcopilor, pe care-i considerau mai puţin învăţaţi decît ei, iar gentilomii din invidie faţă de Consiliul privat al coroanei şi de curtenii de frunte, pe care-i considerau mai puţin înţelepţi decît ei". Şi sub aspect psihologic, universităţile erau responsabile pentru criză, „întrucît este greu, pentru nişte oameni care au o înaltă părere despre sine şi care au studiat la Universitate, să se convingă că nu îndeplinesc condiţiile necesare pentru guvernarea statului, mai cu seamă după ce au citit povestirile glorioase şi înţeleptele fapte politice ale vechilor guverne populare ale grecilor şi romanilor". Universităţile, *core of rebellion*, fuseseră pentru Anglia „ceea ce fusese calul de lemn pentru troieni". Neputînd fi suprimate, trebuia ca ele să fie reformate din temelie, iar prin reformă Hobbes înţelegea în esenţă învăţătura că este o datorie a oamenilor să se supună legilor emanate de la rege şi că „legile civile sînt legi ale lui Dumnezeu, întrucît cei ce le fac sînt chemaţi de Dumnezeu să le facă".

Legătura dintre cultură şi rebeliune pe care o indica Hobbes reprezenta un aspect important al crizei politice şi ideatice de la jumătatea secolului al XVII-lea, însă nu se punea în aceiaşi termeni, rigid doctrinari şi religioşi, în care se pusese în secolul precedent. Acel *democratic gentleman*, cu religiozitatea sa înflăcărată şi cu apelul său la contractualismul tradiţional, nu aspira la înfăptuirea unei teocraţii sau a unui regim aristocratic de tip preabsolutist. El era diferit de marii capi ai războaielor religioase din Franţa, ca şi de seniorii implicaţi în conjuraţiile antimonarhice din restul Europei. Convergenţa politică şi ideatică pe care se întemeiase rebeliunea nu-şi găseşte o explicaţie adecvată în analiza şi raţionamentul lui Hobbes. Oricum, el atinge un punct fundamental, anume raportul dintre monarhie şi conştiinţa naţională şi dezechilibrul creat pe acest teren: „Poporul, afirmă el, era corupt în cea mai mare parte, iar rebelii se considerau cei mai buni patrioţi". Filosoful se mira că, mai întîi, Camera Comunelor, iar mai apoi, sub presiunea revoltei populare, şi Camera Lorzilor au putut să-l acuze de înaltă trădare şi să-l condamne pe contele de Strafford. Cum putea fi o trădare împotriva regelui, cînd regele însuşi, în deplinătatea facultăţilor intelectuale şi voliţionale, nu credea că a fost trădare? „Acesta nu era decît un crîmpei din artificiul Parlamentului, care consta în introducerea cuvîntului «trădător», în actul de acuzare împotriva oricărei persoane pe care voia s-o elimine." În realitate, chiar înainte ca rebelul să-şi revendice titlul de „apărător al patriei" (cînd fiecare ţară şi-a avut propriul erou sub această denumire, marcă a timpului adesea subestimată), polemica politică începuse discutarea opusului său: trădătorul de patrie. Cînd acuzaţia a început să răsune insistent, într-o ţară sau alta, revoluţia bătea la porţi.

În ajunul crizei revoluţionare, cea mai amplă şi mai nouă dimensiune a raportului dintre cultură şi revoluţie a fost surprinsă de Gabriel

Naudé, colaborator al lui Mazarin şi admirator al lui Campanella. Motivele de tensiune ce se acumulaseră în societate îl făceau să prevadă catastrofa.

> De bună seamă – a scris el în 1639 –, dacă ne uităm bine la starea actuală a Europei, nu ne va fi greu să prevedem că în scurtă vreme ea va fi teatrul unor astfel de tragedii [revoluţii de stat]. Atîtea războaie, îndelungate şi devastatoare, au contribuit la ruinarea justiţiei; numărul excesiv de colegii, seminarii şi studenţi, împreună cu uşurinţa de a tipări şi difuza cărţi au zguduit deja sectele şi religia.

În sfîrşit, nu există nici o îndoială „că au fost create mai multe sisteme noi în astronomie, că s-au introdus mai multe noutăţi în filosofie, în medicină şi în teologie, un număr mai mare de atei a ieşit la iveală... decît s-a întîmplat în cei o mie de ani dinainte". Naudé concepea revoluţia ca o mişcare firească a istoriei şi societăţii: „Răsturnarea celor mai mari imperii survine foarte adesea fără să se gîndească nimeni sau cel puţin fără să se facă mari pregătiri...". El considera însă că trebuie să lanseze un avertisment, reluînd şi accentuînd unul dintre marile motive pe care cultura barocă le elaborase pe temeiul reexaminării experienţelor secolului al XVI-lea. Într-adevăr, cele mai vibrante pagini din *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* sînt dedicate unei violente invective împotriva mulţimii. Cei ce se pregăteau să păşească pe scena teatrului politic european ca protagonişti şi artizani ai rebeliunii erau avertizaţi: cîtă vreme, pentru a-şi asuma cu adevărat acest rol, trebuia neapărat ridicat poporul, îndreptîndu-l şi călăuzindu-l spre scopurile proprii, era necesar să ştie ce riscuri comporta acest fapt. Calităţile mulţimii, nu întîmplător scoase în evidenţă de Naudé pe urmele lui Charron, sînt mai cu seamă, pe lîngă violenţă şi credulitate, volubilitatea şi nestatornicia:

> ...să aprobe şi să dezaprobe în acelaşi timp, să alerge de la o extremă la cealaltă, să creadă cu uşurinţă, să se revolte dintr-o dată, să mîrîie şi să şuşotească mereu; pe scurt, tot ceea ce gîndeşte nu-i decît deşertăciune, tot ceea ce spune este fals şi absurd, ceea ce condamnă este bun, ceea ce aprobă – rău, ceea ce laudă – infam şi tot ceea ce face şi întreprinde nu-i decît nebunie curată.

Fără a ajunge la violenţa politică şi la excesele lui Naudé, englezii *democratic gentlemen* erau şi ei pe deplin convinşi de primejdiile pe care le presupunea revolta populară şi de nefastele amorsări de anarhie şi de barbarie pe care le putea prezenta. Ei cunoşteau fenomenele de sugestie colectivă, uşurinţa cu care impostorii şi demagogii puteau suscita emoţii colective, nestatornicia şi provizorietatea entuziasmelor plebee. Totuşi, spre deosebire de ceea ce sugera Naudé, ei trăgeau concluzia că cetăţeanul conştient din punct de vedere politic şi interesat de binele public are obligaţia civilă şi morală de a nu rămîne deoparte în caz de agitaţie populară. În învăţăturile către fiul său, scrise după

Restaurație, unul dintre capii rebeliunii scoțiene din 1638, contele de Argyll, recunoștea că acele *popular furies* nu s-ar sfîrși niciodată fără intervenția „superiorilor"; poporul ar învăța foarte repede să-și evalueze forța și ar deduce – cu toate consecințele inevitabile de tulburare a ordinii sociale – că ea este mai mare decît aceea a nobilimii, de aici necesitatea de a nu rămîne neutri într-o *general commotion* și infamizarea celor ce se sustrag (Argyll amintește solemn, în acest sens, un decret al lui Solon). Putea reprezenta o invitație la folosirea propriei autorități, conform unei tradiții consolidate, pentru calmare și reprimare, dar și un mod distorsionat și disimulat de a susține necesitatea unei angajări în călăuzirea și direcționarea dreptului protest popular. În cazul lui Argyll nu pot exista îndoieli în ceea ce privește rolul pe care l-a jucat în evenimentele din Scoția și nici pentru reconfirmarea poziției sale în ajunul execuției capitale:

> Principii încep să-și piardă domeniile atunci cînd încep să încalce vechile legi, tradițiile și obiceiurile cu care supușii lor au trăit vreme îndelungată... Programul nostru de reformă... era susținut de consensul universal al întregii națiuni... Nimic nu este cu neputință de trecut în faptă pentru un popor înrobit împotriva tiranilor și uzurpatorilor.

Prin atitudini și justificări analoage, liderii politici catalani, portughezi și napolitani s-au atașat de mișcările populare care explodaseră în țările respective, moderîndu-le și dirijîndu-le politic, pentru a-și atinge obiectivele de reformă politică și de independență. Prin urmare, preocuparea pentru furia oarbă și pentru nepriceperea politică a mulțimii aparținea și acestor *democratic gentlemen*, ca și burghezilor care au ocupat funcții analoage. Totuși, spre deosebire de trecut, ei considerau că pot conta pe expectativele de dreptate și de echilibru politic și social pe care monarhiile însele le suscitaseră și le alimentaseră, pe o mai mare răspîndire a culturii și informației politice (cu crescînda intoleranță de rigoare, pe care chiar Naudé o semnala, față de „intrigile de la curte, cabalele facțiunilor, măștile intereselor particulare") și, prin urmare, pe posibilitatea stabilirii unei mai ușoare comunicări între planurile lor de reformă și speranțele populare. Evenimentele din deceniul 1640-1650 aveau să dea parțial dreptate acestei încrederi ezitante și disputate, confirmînd tendința de schimbare a atitudinii generale către rebeliune. Mai curînd decît ura și oprobriul, sporeau consensul și stăruința; nu neapărat sinonimă cu nedreptatea, samavolnicia, anarhia sau sacrilegiul, rebeliunea putea fi concepută ca un act eliberator. Protagoniștii noii faze, de la Masaniello la Cromwell, deși erau atît de diferiți în rolul și inspirația lor politică și ideologică, aveau să găsească înțelegere și chiar să suscite entuziasm.

Referinţe bibliografice

Indic aici textele datînd din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea la care am făcut referire:

Lorenzino de' Medici, „Apologia" (1537-1548), in *Aridosia. Apologia. Rime e lettere*, ediţie îngrijită de Federico Ravello, Torino, 1926.

François Hotman, *La Gaule Françoise*, Hierome Bertulphe, Cologne, 1574.

Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos: sive de principibus in populum, populique in principem legittima potestate*, Edinburgh [Basilea], 1579.

Apologie ou defense du... Prince Guillaume... contre le Ban et Edict publié par le Roi d'Espagne, par lequel il proscript ledict Prince... Presentée à Messieurs les Estats Generauls des Païs Bas, Charles Sylvius, Leyden, 1581.

Justus Lipsius, *Politicorum sive Civilis Doctrinae libri sex*, Lugduni Batavorum, 1589 (trad. it., Angelo Righettini, Venezia, 1618).

Giovanni Botero, *Della ragion di Stato libri dieci. Con tre libri delle cause della Grandezza e Magnificenza della Città*, Gioliti, Venezia, 1589.

Idem, *Le relationi universali*, Niccolò Polo, Venezia, 1602.

Antonio Pérez, *Relaciones*, s.e., Paris, 1598.

Daniel Drouin, *Le miroir des rebelles*..., Claude de Monstr'œil et Jean Richer, Tours, 1592.

Satyre Ménippée. De la vertu du Catholicon d'Espagne..., 1595, ediţie îngrijită de Charles Read, Paris, 1876.

David Rivault, sieur de Flurence, *Les Estats esquels il est discouru du Prince, du Noble et du tiers Estat, conformement à notre temps*, Benoist Ricaud, Lyon, 1595.

Juan de Mariana, *De Rege et Regis Institutione libri III*, *apud* P. Rodericum, Toleti, 1599.

Gabriel Chappuys, *Citadelle de la royauté. Contre les efforts d'aucuns de ce temps, qui par escrits captieux ont voulu l'oppugner*, Guillaume le Noir, Paris, 1603.

Idem, *Histoire generale de la guerre de Flandres*..., R. Fouët, Paris, 1611.

Pierre Charron, *Discours chrestien: qu'il n'est permis ni loisible à un suject, pour quelque cause et raison que se soit, de se liguer, bander et rebeller contre son Roy*, David Le Clerc, Paris, 1606.

Guillaume Barclay, *De regno et regali potestate adversus Bucananum, Brutum (i.e. H. Languet), Bucherium et reliquos Monarchomachos libri sex*, G. Claudiere, Parisiis, 1610.

Michel Roussel, *L'Antimariana, ou refutation des propositions de Mariana*..., Jean Petit, Rouen, 1610.

Jean de Baricave, *La Defence de la monarchie françoise et autres monarchies*..., Bosc, Toulouse, 1614.

Tommaso Campanella, *De Monarchia Hispanica discursus*, L. Eizevirius, Amstelodami, 1640 (ed. it. in *Opere*, ediţie îngrijită de Alessandro D'Ancona, Torino, 1854).

Discours très-veritable touchant les droicts de la Couronne de Boheme, Sylvestre Moreau, Paris, 1620.

Francis Bacon, „On Seditions and Troubles", in *The Essayes or counsels, civill and morall*, John Haviland for Hanna Barret, London, 1625 (in *The works*, ediţie îngrijită de James Spedding, vol. VI, p. II, London, 1858).

Idem, „A Speech..., in the Lower House of Parliament, concerning the article of Naturalization", 1607, in *Works*, cit., vol. X, London, 1868.

Conde Duque de Olivares, „Instrucción secreta dada al rey en 1624", in *Memoriales y cartas*, t. I, „Política interior: 1621 a 1627", ediţie îngrijită de J.H. Elliott şi J.F. De la Peña, Madrid, 1978.

Henri de Rohan, *De l'interest des Princes et Estats de la Chrestienté*, Pierre Margat, Paris, 1638.

Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Estat*, Roma, 1639 (trad. it., Torino, 1958).

Instructions to a son by Archibald late Marquis of Argyle, written in the time of his confinement, D. Trench, London, 1661.

Thomas Hobbes, *Behemoth: or an Epitome of the Civil Wars of England from 1640 to 1660*, London, 1679 (ediţie îngrijită de Ferdinand Tönnies, Plymouth – London, 1969; trad. it. îngrijită de Onofrio Nicastro, Roma – Bari, 1978).

Din următoarele opere am extras date şi elemente de discuţie:

Testi cinquecenteschi sulla ribellione politica, ediţie îngrijită de Gian Paolo Marchi, Verona, 1978.

Helli Koenigsberger, „The organization of revolutionary parties in France and Netherlands during the sixteenth century", in *Journal of modern history*, XXVII (decembrie 1955), n. 4.

Vittorio De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, vol. I, Napoli, 1959.

Roland Mousnier, *L'Assassinat d'Henri IV. Le problème du tyrannicide et l'affermissement de la monarchie absolue*, Paris, 1964.

José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Madrid, 1975 (trad. it., Bologna, 1985).

Corrado Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, 1963.

Robert Forster, Jack P. Greene (coord.), *Preconditions of Revolution in early modern Europe,* Baltimore – London, 1970.

Jean Vilar, „Formes et tendances de l'opposition sous Olivares: Lisón y Viedma, «defensor de la patria»", in *Melanges de la Casa de Velázquez*, VII (1971).

John H. Elliott, „Revolution and continuity in Early Modern Europe", in *Past an Present*, n. 42, 1968 (trad. it. in Mario Rosa [coord.], *Le origini dell'Europa moderna*, Bari, 1977).

Yves-Marie Bercé, *Révoltes et Révolutions dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1980.

Perez Zagorin, *Rebels and rulers 1500-1660*, Cambridge, 1982.

Eugenio Di Rienzo, „Saggezza, prudenza, politica: stabilità e crisi nel pensiero politico francese del Seicento", in Vittorio Dini, Domenico Taranto (coord.), *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Napoli – Roma, 1987.

J.H.M. Salmon, *Renaissance and Revolt. Essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge, 1987.

PREDICATORUL

Manuel Morán şi José Andrés-Gallego

Predică și Reformă

Poate părea paradoxal faptul că un critic sever al Barocului cum a fost Benedetto Croce a recurs tocmai la un limbaj emblematic atunci cînd a formulat această fericită evocare, citată recent de H.D. Smith:

> Cine se poate întoarce cu gîndul către veacul al XVII-lea fără să revadă în închipuire figura predicatorului, îmbrăcat în negru, asemenea unui iezuit, sau în alb, asemenea unui dominican, ori în rasa aspră a capucinilor, gesticulînd într-o biserică barocă, în fața unui auditoriu gătit cu fast?

Prezența constantă a clerului regulat (să observăm că nu se vorbește nici măcar de paroh), „gesticularea" și împodobirea barocă constituie de fapt observații care evidențiază valoarea paradigmatică a predicatorului în epoca post-tridentină.

De bună seamă, predica nu reprezintă prin sine o trăsătură exclusivă a Barocului. În realitate, ea constituie de aproape două mii de ani mijlocul de comunicare folosit în mod obișnuit pentru răspîndirea Evangheliei, chiar dacă acest mijloc a fost cu siguranță privilegiat în epocile de confuzie doctrinară. Una dintre aceste epoci este secolul al XVII-lea: în marea criză religioasă din veacul precedent, participarea unor largi straturi populare la războaiele religioase contribuise la dezolarea generală a celor mai mulți dintre europenii creștini, fiind unul dintre factorii principali ai rupturii unității spirituale nu numai dintre catolici și reformați, ci și în sînul acestora din urmă. Din punctul de vedere protestant, reieșea limpede valoarea instrumentală a predicii: dacă se pornea de la idei precum libera interpretare a Scripturii și justificarea prin credință, funcția cuvîntului era exaltată în raport cu funcția sacramentală. În orice caz, important era ca doctrina să fie transmisă de aceia care erau cei mai învățați, considerați cei mai în măsură să interpreteze corect Biblia. În plus, radicalismul unor sectoare (să ne gîndim la anabaptiști) recomanda tocmai urmarea acestei căi. Dacă în primele momente ale Reformei se ajunsese să se viseze un Ierusalim terestru în care fiecare urma să aprofundeze *Vechiul* și *Noul Testament* după simpla știință și înțelegere personală, în jurul anului 1600 numărul celor ce gîndeau astfel mai scăzuse. Cei mai mulți considerau primejdioasă – inclusiv fizic – o interpretare liberă, care ar fi putut suscita considerații religioase, sociale și politice declanșatoare ale unei revoluții, așa cum se întîmplase în secolul al XVI-lea.

Într-adevăr, în ţări precum Germania (cea protestantă, desigur) idealul alfabetizării a început să se afirme mult mai tîrziu decît s-a crezut pînă nu demult. Pentru ca lumea să înţeleagă nemijlocit Biblia, era necesar s-o citească, dar se constatase că era mai puţin riscant să-i fie explicată.

În ceea ce o priveşte, strategia catolică s-a pomenit, de la jumătatea secolului al XVI-lea, în faţa unei duble exigenţe evanghelizatoare: recuperarea întru credinţă a rătăciţilor şi consolidarea adeziunii spirituale a celor ce rămăseseră devotaţi Romei. Criza profundă iniţiată de Luther dovedise, între altele, că credinţa era foarte slabă, iar acest fapt trebuia pus în legătură cu deficienţele învăţămîntului. Dincolo de Canalul Mînecii, o întreagă insulă – Anglia, Ţara Galilor, Scoţia – sfîrşise prin a se descătuşa, în majoritatea sa strivitoare, de papalitate, fără inconveniente grave şi, în plus, doctrina Bisericii anglicane începea să se asemene cu acelea ale unor mari curente protestante. Evident, Reforma îi surprinsese pe creştinii lipsiţi de o cunoaştere adecvată a fundamentelor credinţei, iar această situaţie se cerea remediată. În consecinţă, conciliul de la Trento, pe lîngă definirea doctrinei asupra unor puncte de importanţă majoră, precum sacramentele, a elaborat un adevărat program de divulgare a doctrinei înseşi, întemeiat mai cu seamă pe formarea preoţilor, pe predică şi pe învăţarea catehismului.

Mai ales predica a fost obiectul uneia dintre primele sesiuni (cea de-a cincea, desfăşurată în 1546) ale marii adunări tridentine. Atunci a fost emanat importantul decret *Super lectione et praedicatione*, datat pe 17 iunie, căruia i-a urmat, între altele, canonul IV din *Decretum de reformatione*, aprobat în cea de-a douăzeci şi patra sesiune (1563). Era neapărat necesar ca păstorii de suflete să propovăduiască „ceea ce toţi trebuie să ştie pentru a obţine mîntuirea veşnică” şi ca ei să expună „pe scurt şi lămurit păcatele care trebuie ocolite şi adevărurile care trebuie puse în practică pentru a scăpa de pedepsele infernului şi a dobîndi fericirea veşnică”.

Apogeul retoricii şi Bisericile reformate

Ca o consecinţă la cele spuse, pentru mai bine de un veac retorica a căpătat o relevanţă aparte în cultura Occidentului. În realitate, ea fusese importantă încă din Evul Mediu şi devenise şi mai mult un obiect de studiu şi de atenţie o dată cu Renaşterea clasică, însă cel mai puternic impuls l-a primit din partea Reformei. Murphy a catalogat 193 de lucrări de oratorie ecleziastică publicate între anii 1500 şi 1700 (dar probabil că sînt mai multe), iar Shuger a observat că ritmul apariţiei acestor lucrări a crescut progresiv pînă în penultimul deceniu al secolului al XVII-lea; cu trecerea vremii, dorinţa de a se exprima bine se intensifica.

Nu este cazul să examinăm aici, cu întreaga profunzime pe care ar solicita-o subiectul, tendinţele oratoriei sacre din acea perioadă. Totuşi, cîteva noţiuni sînt indispensabile pentru a înţelege care erau în esenţă mobilurile unui predicator obişnuit. Astăzi, atenţia noastră se îndreaptă către predica barocă „gesticulantă" şi efectistă, însă acelaşi lucru se întîmpla şi în rîndul contemporanilor: teoreticienii discutau de multă vreme despre oportunitatea de a predica în „stilul umil" sau în cel „mare". Nu era doar o chestiune estetică şi nici o simplă alternativă între „popular" şi „cult". Ambele stiluri se întemeiau, cel puţin parţial, pe preceptistica clasică latină şi greacă: multe dintre cele mai de seamă expresii ale „stilului mare" se trăgeau de la Cicero, pe cînd „stilul umil" îşi găsea justificarea mai ales la Seneca şi în tradiţia „atică", pentru că retorica elenistică preferase, în principalele sale manifestări, forme mai sobre decît cele romane.

Tratatiştii ulteriori, din secolul al XVIII-lea şi pînă astăzi, au considerat că în spatele acestei alternative exista o realitate mult mai adîncă: în vreme ce „stilul umil" inspirat după Seneca îşi propunea să vorbească şi să convingă apelînd la intelect – elementul cel mai nobil şi cel mai tipic al omului –, stilul ciceronian urmărea adjectivarea şi efectele superficiale. Prin urmare, de vreme ce epoca barocă prefera cel de-al doilea stil, predica sa nu putea fi decît, cu puţine excepţii, bombastică, teatrală şi efectistă.

Dar nu este chiar aşa. În primul rînd, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, numeroşi preceptişti (printre atîţia alţii, Carlo Borromeo în Italia şi Fénelon în Franţa) au insistat asupra oportunităţii adresării către public într-un mod sobru şi auster. Genul de oratorie sacră marcat de idealul „iluminării" şi explicării mai curînd decît de acela al impresionării a fost utilizat în continuare de predicatorii mai moderaţi ai epocii. Cea mai bună expresie a acestei tendinţe a constituit-o probabil *Petite méthode*, o lucrare a Sfîntului Vincenzo de Paoli care s-a bucurat de o largă influenţă, îndepărtată atît de căutarea retorică, cît şi de o *pastorale de la peur*. „Înfloriturile şi ornamentele retoricii – afirmă Lalmy – nu se potrivesc cu subiectele grave şi solemne", cum erau, de bună seamă, cele de care trebuia să se ocupe predicatorul: Dumnezeu şi sfinţii. În al doilea rînd, barochismul avea, la rîndul său, propria sa raţiune de a exista şi propriile sale rădăcini culte, strict antropologice. Predicatorii trebuiau să fie „voci ale lui Dumnezeu, instrumente ale bunătăţii divine, trîmbiţe ale lui Cristos", scrie Diego Valdés în *Rhetorica Christiana*, publicată în 1574 şi citită în întreaga Europă şi în America. Chiar şi pentru teologii protestanţi, *fiducia* nu este făcută numai din consens intelectual, ci şi din bucurie, adevăr şi speranţă neclintită, adică din atitudini legate de voinţă. Toate acestea trebuiau modelate în predică: dacă scopul era acela de a înviora credinţa ascultătorilor, trebuia stimulată voinţa acestora.

Este esenţial să observăm că la baza retoricii predominante (sau a retoricilor, căci existau mai multe) se afla o concepţie emotivă, mai curînd decît intelectuală, a vieţii spiritului: prezentă încă din Biblie şi din Evul Mediu, ea reflecta în principal prevalenţa antropologiei lui Augustin asupra celei a lui Toma de Aquino, iar după Reformă a rămas vie în diferitele confesiuni creştine, prin urmare nu numai în Biserica Romei. Asupra acestei concepţii unii autori protestanţi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea concordă cu majoritatea autorilor catolici: de multe ori este vorba de savanţi foarte autorizaţi, precum germanii Keckermann şi Hyperius – cunoscut pretutindeni mulţumită traducerii lui Ludham (1577) – ori precum călugărul spaniol Luis de Granada, autor al unei *Ecclesiastica Rhetorica* (1576), printre cele mai răspîndite din epocă. La rîndul lor, predicatorii „metafizici" anglicani activi spre sfîrşitul secolului al XVI-lea şi de-a lungul celui de-al XVII-lea pornesc şi ei, ca şi cei deja menţionaţi, de la tendinţa – repetăm, de origine biblică – de a lega sufletul de inimă mai curînd decît de inteligenţă, iar în predici rămîn fideli acestei abordări: *„Marke my heart, o Soule, where thou dost dwell"* („Însemnă-mi inima, o, suflete, care este lăcaşul tău"), exclamă Donne într-una dintre predicile sale.

Consecinţele: magnitudo *şi* praesentia *ca principale criterii*

Prin urmare, în armonie cu tradiţia ciceroniană (*ut probet, ut flectet, ut delectet*), nu se voia o reducere a oratoriei sacre la pură dialectică: cu alte cuvinte, ea nu trebuia doar să instruiască intelectul, ci şi să stimuleze voinţa şi să mulţumească sentimentul. Într-un pasaj destul de dur dacă îl rupem de context, fray Luis de Granada ilustrează bine această concepţie:

> Mulţimea grosolană şi proastă trebuie cucerită prin discursuri ample: pentru ca ea, în afară de a şti şi de a înţelege, să facă ceea ce dorim noi, trebuie înspăimîntată şi emoţionată, dincolo de silogisme, prin afecte şi printr-un mare avînt al elocvenţei, iar aceasta presupune o argumentare nu scurtă şi restrînsă, ci aspră, impetuoasă şi abundentă.

În acest scop, Reforma catolică s-a folosit din plin de arta vremii: exuberanţa decorativă, tendinţa către hiperbolic, mişcarea centrifugă, ruptura echilibrului formal al Renaşterii şi alte elemente ale noului stil au fost folosite pentru suscitarea unor sentimente de fervoare şi de uimire în contemplarea lucrurilor cereşti. În arhitectura şi în muzica barocă se manifestă lămurit dependenţa de orientările funcţionale ale Reformei catolice, iar în această cheie devin lesne de interpretat simbolismul cupolei de la San Pietro sau distribuţia spaţială a bisericii lui Isus. Pe lîngă aceste edificii de cult de o grandoare excepţională,

tendinţa de a spori dimensiunile bisericilor s-a afirmat atît în oraşe, cît şi în centrele mai mici, şi aceasta nu numai din raţiuni demografice. Religiozitatea trebuia să-şi găsească pe cît posibil în templu un spaţiu şi un cadru adecvate: pentru slujbele solemne, predicile Postului Mare şi acelea care împărţeau ciclul liturgic era nevoie de spaţii vaste, în măsură să primească mulţimi numeroase sau cel puţin majoritatea credincioşilor din partea locului.

În Bisericile reformate fenomenul a fost mai puţin evident. Restauraţia anglicană din secolul al XVII-lea a fost însoţită de o impresionantă reacţie antiretorică, ce favoriza aşa-numitul *plain style*, care permitea o comunicare mai naturală, clară şi didactică: este, de pildă, atitudinea asumată de unul dintre cei mai de seamă teoreticieni ai săi, James Ardenne, în *Directions concerning the matter and stile of sermons* (1671). Nu toţi s-au potrivit însă cu aceste criterii: lăsînd la o parte lucrări cum sînt cea abia citată şi alte cîteva, în Marea Britanie teoria retoricii s-a bucurat de o mai mică prosperitate decît în Europa continentală, iar dintre cele 193 de lucrări publicate pe această temă între 1500 şi 1700 numai 16 erau scrise în engleză. În universităţile britanice, chiar dacă erau anglicane, se studia la fel de des pe texte ca acelea ale protestantului Keckermann sau ale catolicului Caussin, iar referinţele la aceşti doi autori existente în documentaţia secolului al XVII-lea ne fac să credem că în realitate se urmau şi preceptele din *grand style*.

În ceea ce priveşte fundamentele retorice ale exagerării, aceste precepte erau la fel de limpezi la autorii protestanţi şi la cei catolici. Reluînd probabil unele idei expuse în *Ecclesiastica Rhetorica* a lui fray Luis de Granada, Keckermann nu ezită să avertizeze că oamenii trebuie emoţionaţi şi că „emoţiile se obţin în două moduri, prin *magnitudo* şi prin *praesentia* sau, ca să vorbim mai limpede, prin grandiozitate şi prin hipotipoză", adică prin înălţimea temelor tratate şi prin vivacitatea descrierilor.

Desigur, unii înclinau către prima modalitate, pe care o identificau cu stilul conceptist, definit astfel de iezuitul Gracián:

> Conceptele sunt viaţă a stilului, spirit al rostirii, şi au pe cîtă desăvîrşire, pe-atîta subtilitate, dar cînd reliefarea stilului şi înălţimea conceptului se reunesc, fac opera deplină. [...] Trebuie să te străduieşti ca propoziţiile să-l înfrumuseţeze, ca observaţiile să-l învioreze, misterele să-l facă pregnant, preponderaţiile profund, supralicitările protuberant, aluziile disimulat, promisiunile picant, transmutaţiile subtil, ironiile să-i dea sare, criticile să-i dea fiere, paronomazele haz, sentinţele gravitate, similitudinile să-l rodnicească şi parităţile să-l reliefeze. Toate acestea însă cu un dram de măsură, căci pe toate le asezonează cuminţenia[1].

1. Baltasar Gracián, *Ascuţimea şi arta ingeniozităţii*, trad. rom. Sorin Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 527-528.

Este însă un fapt că în această descriere se lăuda folosirea acelor figuri retorice (metafora, hiperbatul) către care se îndreptau preferințele a numeroși alți autori.

Retorică și mentalitate

Dacă nu ținem seama de supremația acestor abordări antropologice și logice, ne este imposibil să înțelegem un lucru pe care adesea noi, istoricii, credem că-l explicăm atribuindu-l unei sensibilități exagerate: de pildă, nu putem înțelege motivele care împiedicau propagarea spiritului conciliului tridentin printr-o estetică mai puțin bombastică, mai austeră și, ca atare, mai apropiată de reînnoirea spirituală la care aspira Reforma catolică.

Pe de altă parte, predilecția neîndoielnică pentru gesticulație nu decurgea doar din principii teoretice. Barocul trebuie considerat nu numai un fenomen privitor la sfera intelectuală și estetică ori o emanație a Contrareformei, ci și o manieră de a înțelege lumea, expresie vitală a unei epoci; de aceea predicatorii, însuflețiți de zel pastoral și uneori artiști, rămînînd însă oameni ai vremii lor, nu făceau decît să toarne vechile conținuturi reafirmate de conciliu în formele mediului în care acestea ieșiseră lumină.

Într-adevăr, predicînd în acest mod, ei aveau succes: erau, desigur, în sintonie cu mentalitatea majorității ori, cel puțin, a multora dintre credincioșii care se adunau să-i asculte. Altfel nu se pot explica bogatele recolte spirituale de care ni se vorbește atîta, ca acelea culese de Sfîntul Vincenzo de Paoli printre condamnații Maiestății Sale Preacreștine, sau anumite inițiative, ca aceea luată cu delincvenții din închisorile Seviliei, unde a fost creată bine cunoscuta congregație a Numelui lui Isus, menită să combată blestemele și înjurăturile prin amenzi plătite chiar de către deținuți. Serbarea anuală organizată de frați, la care asistau autoritățile și publicul, cuprindea celebrarea misei (cu multă muzică) și o mare predică ținută de unul dintre iezuiții renumiți din partea locului.

Stilul oratoriei sacre era atît de eficient, încît ajungea să influențeze chiar literatura profană cea mai răspîndită. De pildă, posomorîtul *pícaro* Guzmán de Alfarache nu-i decît un predicator ratat, iar tot celebrul roman în care este povestită viața acestuia musteşte de predici mai mult sau mai puțin camuflate. Cît despre autorii nu mai puțin celebrelor *autos sacramentales* – scurte drame alegorice cu subiect religios, extrem de populare în unele regiuni din Europa și America –, ei asociau scenografia și „conceptele" pentru a crea atmosfera supranaturală aparte pe care urmăreau s-o transmită. Nu întîmplător, Calderón de la Barca, faimosul cultivator al acestui gen, care era, de asemenea, capelan de curte, definea *autos* în acești termeni:

Sermones
puestos en verso, en idea
representable, cuestiones
de la Sacra Teología,
que no alcanzan mis razones
a explicar ni comprender[2]*...*

Predica culteranistă: Paravicino

Aici își aveau originea, după cum se știe, exagerările de tot soiul: ne putem da seama dacă examinăm cazul unuia dintre cei mai eminenți reprezentanți ai predicii culteraniste, barocă pînă la a deveni incomprehensibilă. Conform legendei, fray Félix Hortensio Paravicino y Arteaga ar fi devenit faimos peste noapte în 1605, cînd, în timpul unei vizite a lui Filip al III-lea la universitatea din Salamanca, predicatorul însărcinat cu recitarea predicii s-a îmbolnăvit pe neașteptate, fiind înlocuit de tînărul călugăr trinitarian. Priceperea și manierele sale elegante l-ar fi impresionat plăcut pe rege, iar un personaj din anturaj i-ar fi sugerat călugărului să-l urmeze la Valladolid. În realitate, această povestire, pură fantezie, nu e decît o versiune înfrumusețată pentru posteritate: Filip al III-lea a vizitat Salamanca numai în anul 1600, cînd probabil că Paravicino încă nu era bacalaureat. Adevărul, mai prozaic, este că atunci cînd talentul său a ieșit la iveală (în pofida vocii sale slabe, amintită mereu de criticii răuvoitori), superiorii ordinului l-au trimis să-și facă o carieră în capitală, iar acolo s-a bucurat de succes: bun umanist și excelent bibliotecar, frecventînd cenaclurile literare, primit în lumea bună pentru manierele sale alese și plăcute, Paravicino a devenit un predicator indispensabil pentru publicul de curte. Era, fără doar și poate, un inovator și un poet de o sensibilitate extremă, chiar dacă ușor mulțumit de sine: nu a pregetat să se autonumească un „Columb al noii lumi literare" și inventator al unei noi subspecii oratorice, „panegiricul funebru". Un fragment din predica dedicată lui Filip al III-lea ilustrează bine tonul obișnuit al acestor predici, compuse, de bună seamă, cu anticipație: „[Cerul] ți-a răpit prețioasa tovărășie, nu numai ca strălucitoare arhitravă a porții sale celei mai bune (de vreme ce Sfîntul Ioan a văzut că toate douăsprezece erau din perle), ci ca o coroană (cu aspect, dacă nu în formă, de aureolă) a credinței tale conjugale". Tradusă într-un limbaj comun, această frază amintește pur și simplu că soția regelui, Margareta de Austria, murise.

Paravicino a avut adversari încă din vremea sa: în comedia *El príncipe constante*, Calderón a lăsat să-i scape cîteva aluzii distractive

2. „Predici/ așezate în versuri, în idee/ reprezentabilă, chestiuni/ ale Sfintei Teologii,/ pe care nu ajung cuvintele mele/ să le lămurească și să le cuprindă", în limba spaniolă în text (n.t.).

la acel *emponomio horténsico*, ceea ce a stîrnit mînia călugărului, care a ţinut să interpreteze faptul ca o ofensă adusă suveranului şi religiei. Şi mai explicit a fost autorul anonim al sonetului intitulat *Al padre Hortensio*:

De aquel lenguaje crespo e intrincado,
escuro y con cuydado escurecido,
entre transposiciones escondido,
gocé hora y media de un silencio hablado[3].

Pe termen lung, o dată cu rafinarea stilului, oratoria culteranistă s-a discreditat, atît pentru că lumea şi-a dat seama că predicarea Evangheliei însemna ceva mai mult decît un exerciţiu de virtuozitate, cît şi pentru că cei ce practicau acest tip de oratorie (şi erau o sumedenie în Italia, Franţa, Spania şi Portugalia) nu s-au priceput să se menţină la nivelul impus de iniţiatori. „Spuneţi-mi – cere fray Diego de Estella – ce profit se poate scoate din petrecerea unei unei ore făcînd din Fecioară un castel, al cărui turn principal îl constituie credinţa, *collum tuum sicut turris eburnea*, şi este construit din fildeş, după care Fecioara este asemuită cu crenelurile, iar mai apoi cu barbacanele, în timp ce mai înainte era castelul. Ce învăţătură sau reformă a obişnuinţelor, ce avantaj poate ieşi din toate astea?" După cum se ştie, de la sublim la ridicol nu-i decît un pas.

Pentru aceasta nu trebuiau neapărat eliminate metaforele şi cu atît mai puţin trebuia impusă o predică de tip silogistic, în care să fie folosite exclusiv fraze absolut regulate. Însăşi *ratio studiorum* a iezuiţilor, adoptată spre sfîrşitul secolului al XVI-lea, admitea în oratoria sacră „înşelăciunile pioase"; una peste alta, important era ca sufletele să fie mişcate, iar preceptismul putea fi nu mai puţin nociv decît imaginile ridicole. „Cine poate lupta împotriva păcatelor dacă se lasă călăuzit de preocuparea pentru regula circularităţii frazelor?", se întreabă iezuitul Nicolas Caussin în *De eloquentia sacra et humana* (1619).

Predica patetică

Culteranismul şi conceptismul (reprezentate, respectiv, între autorii deja citaţi, de Paravicino şi de Gracián) nu constituiau singurele maniere de exprimare ale predicatorilor baroci. Căutarea efectelor vizuale şi dramatice – aparţinînd poate mai curînd artelor figurative, însă necesare totuşi pentru reproducerea supranaturalului – s-a manifestat şi prin recursul la naturalismul descriptiv, ca modalitate de a face apel

3. „Cu-acel limbaj ce creţ şi încîlcit e,/ obscur, însă cu grijă-nceţoşat,/ pitit în transpoziţii, am gustat/ un ceas jumate de tăceri vorbite", în limba spaniolă în text (n.t.).

la sensibilitatea elementară a publicului. Un naturalism întemeiat de multe ori pe artificii cu un lămurit caracter teatral: „O tristeţe a expresiei, o paloare pe chip, o voce nazală, o suflare împuţită, nişte dinţi smulşi din gingiile purulente, o durere în toate mădularele, o umoare ce chinuie toate încheieturile, o neputinţă de a umbla şi de a se aşeza fără un «ah!» şi, în sfîrşit, o înfăţişare respingătoare a întregului trup" – aşa descrie, de pildă, fray Diego de Arce efectele sifilisului, desigur, pentru a-şi convinge auditoriul să nu păcătuiască.

În fond, temele cele mai tipice din repertoriul baroc urmăreau să înlesnească întrezărirea unor realităţi optimiste, cum sînt fericirea şi slava din lumea de dincolo, astfel încît, pe lîngă o multitudine de texte care, în Franţa şi Italia, insistau pe *le peché et la peur*, sîntem în măsură să cităm multe altele care constituiau o adevărată „cultură a speranţei". Rămîne însă faptul că în pastorală şi în predică se prefera parcurgerea drumului către rai alăturînd gîndul beatitudinii cereşti cu acela al iadului. „Ce este viaţa aceasta, pe care noi o respirăm în lume?", se întreba Charles Drelincourt în 1639, într-o predică pe tema *La vanité du monde*, punînd o întrebare care devenise deja un loc comun, cum avea să rămînă în continuare, vreme de încă trei veacuri. „Nu-i decît un suflu prin nările noastre, un abur ce apare pentru o bucată de timp, iar apoi se pierde: este deşertăciunea însăşi..." Asupra aceleiaşi probleme insistă fray Manuel de Guerra y Ribera în predica sa pentru miercurea Păresimilor din anul 1679: „Ce este lumea? Nimic mai mult decît o înşelăciune vădită, care creează un spectacol amăgitor: aparenţe ce iau ochii, mai curînd decît plac". Honoré de Camus obişnuia să se folosească în timpul predicii de un craniu pe care-l avea la îndemînă şi pe care aşeza succesiv o întreagă serie de acoperăminte – berete, peruci, coifuri, coroane –, cu scopul de a întări diferitele imagini şi situaţii legate de subiectul tratat. La fel procedau şi alţi predicatori, folosindu-se de alte obiecte.

Atitudini analoage asumau şi cei care, pe bună dreptate, aveau să rămînă în istorie ca epuratori ai aşa-numitului *grand style* şi ca reformatori ai oratoriei sacre a vremii. Un istoric din secolul nostru, Emilio Santini, evocă astfel o misiune de predici a iezuitului Paolo Segneri, probabil cel mai important predicator italian din veacul al XVII-lea. Segneri umbla

> ...acoperit cu o tunică zdrenţuită, desculţ, cerşind. [...] Cu toiagul în mînă, breviarul sub braţ, micul crucifix de iezuit pe piept şi cu şiragul de mătănii la brîu, mergea în întîmpinarea parohului, a ordinelor şi a nenumăraţilor oameni care, cerîndu-i să-i binecuvînteze, i se prosternau la picioare. El atunci se arunca în genunchi şi apoi, intonînd litaniile, conducea mulţimea în biserică, unde îşi ţinea întîiul discurs.

Misiunea dura o săptămînă întreagă, de luni pînă duminică. Pe lîngă slujbele de dimineaţă şi de după-amiază, în zilele de miercuri,

joi şi vineri se desfăşurau procesiuni nocturne de penitenţă, conduse de iezuit. În predici nu lipseau elementele pur spectaculare:

> Adesea, către sfîrşitul predicii, îşi îndesa pe cap o coroană de spini şi, cu o disciplină de fier, începea să-şi lovească spatele gol. Nemulţumit, cu un dop rotund introdus într-o cutie de tablă, prevăzut cu bolduri şi cu ace, îşi snopea cu putere pieptul, făcînd să iasă sînge din abundenţă, dinaintea unui întreg popor care plîngea şi implora îndurarea. De multe ori acesta se flagela la rîndul său. [...] Efectele erau uluitoare: mărturisiri generale, convertiri nenumărate, pace între familii şi între sate, condamnarea jocului şi a cîntecelor obscene.

Predica patetică, atenţie, era şi ea eficace, chiar dacă un alt iezuit din veacul al XVII-lea, Daniello Bartoli, o descria ca un exemplu al aberaţiilor oratorice:

> Un prea distins predicator, ţinînd o predică în joia din cea de-a doua săptămînă a Postului Mare, cu o înfăţişare de om înfricoşat, ca şi cum el însuşi abia ieşea din iad, în gură cu o voce tunătoare care îi ţîşnea din inimă, cumplită de auzit, nu a recitat altceva decît tema din Evanghelie pentru ziua aceea: *Mortuus est dives et sepultus est in inferno*. De trei ori a repetat-o, coborînd din amvon. [...] Au urmat nenumărate convertiri.

Nu era – repetăm – o predică ce anunţa nenorociri, legată de o „cultură a morţii", ci, pînă la un punct, antidotul la o civilizaţie în acelaşi timp ludică şi violentă. Cu toate că predica ţinută în maniera capucinilor, sau *discours pathétique*, constituie unul dintre aspectele cele mai reprezentative ale pastoralei baroce, nu este cazul să-i supraestimăm răspîndirea: în realitate, ea a fost învinuită încă din acea vreme de lipsă de doctrină, nu mai puţin decît a fost criticată predica culteranistă.

Unii italieni considerau că metoda „patetică", grandilocventă şi gesticulantă, atît de răspîndită în ţara lor, era de origine străină: o credeau provenită din Spania, pe dubla filieră a Companiei lui Isus şi a Neapolelui, pe care unii îl considerau o Mecca a prostului-gust în materie de predici. S-a ajuns să se susţină că nu numai maniera spaniolă, ci şi dificultatea de exprimare într-o limbă străină i-au obligat pe predicatorii străini să gesticuleze mai mult, ajutîndu-se astfel atunci cînd cuvintele nu erau suficiente şi accentuînd în fel şi chip figurile retorice menite să emoţioneze sufletele. Fără a intra în discuţii caracteristice pentru un naţionalism istoriografic depăşit, vom spune că în Franţa, în Italia, în Germania catolică şi chiar în rîndurile anglicanilor şi ale protestanţilor, predica nu era străină de argumentări artificioase şi de apeluri groteşti la sentimentele ascultătorilor, atît atunci cînd se vorbea despre viaţă, cît şi atunci cînd se insista asupra inexorabilităţii morţii.

Figura predicatorului

Cui îi revenea rolul de a propovădui Evanghelia? Asupra acestui punct, conciliul de la Trento s-a exprimat limpede, amintind că episcopii aveau misiunea de a predica în bisericile proprii duminica şi în zilele de sărbătoare. Mai apoi, în chestionarul căruia trebuiau să-i răspundă aşa-numitele *relaciones* ce se cereau trimise periodic la Roma sau luate cu sine în vizitele *ad limina* a fost introdusă o menţiune explicită a predicilor episcopilor, dacă ele se ţineau sau nu, cum şi cînd. Acest precept, menit să asigure transmiterea ortodoxă a cuvîntului divin, chiar dacă nu garanta prin sine puritatea doctrinară a episcopilor, era o măsură evidentă de precauţie la începutul Contrareformei, cînd predicatorii buni erau rari. Biserica reprezenta în continuare singura instituţie în care exista un anumit grad de mobilitate socială, în sensul că un om de origini modeste avea o mai mare probabilitate de a-şi croi drum prin meritele personale. În ciuda acestui fapt, fără doar şi poate, de multe ori se întîmpla exact invers şi, lăsînd la o parte cazurile nu tocmai rare de nepotism, diferenţele de posibilităţi de studiu, de relaţii personale şi de prestigiu familial alimentau în general clerul înalt cu elemente de extracţie nobiliară, nu întotdeauna caracterizate de zel pastoral şi de o cultură teologică profundă.

Cu toate acestea, modelul episcopului predicator şi reformist propus de conciliul tridentin s-a afirmat treptat. Acest model este bine reprezentat de Carlo Borromeo şi de Juan de Ribera (două exemple fericite de nepotism), iar înrîurirea sa asupra episcopatului vremii este atestată de bărbaţi precum Sfîntul François de Sales, Cormelio Musso, Pierre de Bérulle, Francesco Bossio.

Predicarea personală a episcopilor acoperea, de altfel, numai o mică parte din programul pastoral al Reformei catolice. În realitate, cea mai însemnată misiune care li se încredinţa acestora consta în supravegherea clerului diocezan: ei trebuiau să aibă grijă să se predice în zilele stabilite – cele festive şi de cel puţin trei ori pe săptămînă în perioadele de post, în Postul Mare şi în Postul Crăciunului – şi mai ales trebuiau să vegheze asupra aptitudinilor ecleziasticilor în slujba ce le revenea. Această misiune era în fond legată de problema presantă a formării sacerdotale şi mai cu seamă a formării parohilor.

Formarea predicatorilor seculari nu diferea de a celorlalţi ecleziastici, cu care, în ultimă analiză, alcătuiau un singur grup: ei îşi făceau studiile tot pe lîngă vreo şcoală anexată la o catedrală sau la o mănăstire (sau, ca în cazul lui Sommaia, într-o universitate) şi de cele mai multe ori erau instruiţi în latina liturgică elementară de propriul paroh ori de un profesor de litere. Oricum, primeau o pregătire insuficientă, aceasta constituind, neîndoielnic, principala cauză a proastei faime a clerului secular inferior, etichetat pentru indisciplină, ignoranţă şi comportament reprobabil.

Cel mai eficient instrument recomandat de conciliul de la Trento pentru a se pune capăt acestor neajunsuri l-au reprezentat seminariile diocezane. Aici, formarea era orientată în mod specific către o mentalitate profesionistă în îndeplinirea misiunilor pastorale: predică, liturghie, administrarea sacramentelor. Astfel, clerul legat în mod parazitar de maniera tradiţională era în mare parte hărăzit dispariţiei; totuşi, cum am mai spus, decretul conciliar a fost aplicat cu o mare întîrziere. Vlăguită de războaiele religioase, Franţa a început să-şi instituie seminariile abia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. În Anglia, în timpul scurtei domnii a Mariei Tudor, Reginald Pole a fost prea ocupat cu împăcarea sufletelor pentru a se mai dedica înfiinţării de seminarii. În Spania au existat cîteva iniţiative precoce în acest sens, dar şi unele considerabile rămîneri în urmă, din cauza cărora problema a fost amînată pentru secolul al XVIII-lea. Acelaşi lucru s-a petrecut în Italia, unde însă marile instituţii din Roma şi Milano au furnizat preoţi pentru zonele mai sărace ori lipsite de seminarii.

În secolul al XVII-lea, ca şi în jurul anului 1700, majoritatea preoţilor nu proveneau din seminarii şi nu toţi cei răspunzători înţelegeau necesitatea unui mai mare angajament doctrinar şi moral. Episcopul de Aversa, aminteşte Antonio Fino, justifica rămînerea în urmă în ceea ce priveşte instituirea în dioceza sa a unei prebende teologice şi a uneia penitenţiale – ambele fundamentale în formarea preoţilor – cu astfel de argumente: că era posibil să se studieze frecventînd cursuri de teologie în mănăstiri şi că Napoli era atît de aproape, încît tot clerul dădea fuga *prompto animo* spre a se instrui. Nu are rost să mai spunem că explicaţiile sale nu au convins Congregaţia Conciliului. Către sfîrşitul secolului al XVII-lea, situaţia se modificase în parte, cum se poate deduce din calitatea bibliotecilor parohiale şi din asiduitatea predicării. Trebuie totuşi să insistăm asupra caracterului gradual al acestui proces, ca şi asupra faptului că rezultatele obţinute în diferitele dioceze se deosebeau mult. În cel de-al doilea deceniu al secolului, nu erau rare personajele precum preotul din Ferreira, care voia să laude predica unui misionar iezuit prin acest comentariu: „Predicatorii îşi fac meseria vorbindu-ne despre relele ce decurg din păcate şi îndemnîndu-ne să le lepădăm, iar noi ne-o facem pe-a noastră ţinîndu-ne păcatele".

Culegerile de predici

Din fericire, tiparul pusese la dispoziţia clericilor un bun material auxiliar sub formă de manuale de elocinţă şi de culegeri de predici, ordonate de cele mai multe ori după ciclul liturgic: aceasta le permitea multora să facă faţă în pofida carenţelor din formarea doctrinară şi oratorică. După Trento, foarte multe dintre aceste culegeri, conţinînd predici pentru Postul Mare, Postul Crăciunului, sărbătorile sfinţilor,

duminici, riturile funebre şi alte împrejurări aparte, au fost retipărite şi de multe ori traduse în principalele limbi europene. Uneori, conformarea lor la mentalitatea dominantă era limpede exprimată încă din titlu: *La Trompette de Sion* a protestantului Gilbert Primrose (Bergerac, 1610), *Discursos predicables sobre los cuatro rios del Paraíso* a catolicului Juan de Mata (Granada, 1637), ori *Honda de David con cinco sermones o piedras* a portughezului Timoteo Ciaba Pimentel (Barcelona, 1631), sau lucrări cu titluri pur descriptive, însă interminabile, precum *Sermón en que se da aviso, que en las caydas públicas de algunas personas, ni se pierda el crédito de la virtud de los buenos, ni cesse, y se entibie el buen propósito de los flacos* a lui fray Luis de Granada (Lisabona 1588).

Textele de retorică ale aceluiaşi Luis de Granada şi ale lui Augustin Valier, popularele manuale ale lui Estella şi Panigarola (*Modo di comporre una predica*) şi, cu mai multă îndreptăţire, culegerile lui Musso, Dijon, Vieira sau Avendaño s-au bucurat de o răspîndire extraordinară pînă la apariţia noului stil elaborat de şcoala franceză din epoca lui Ludovic al XIV-lea. În ceea ce priveşte folosirea pe atunci a acestor instrumente, povestirea lui Jean-Pierre Camus, episcop de Belley, căruia i s-a întîmplat să asculte din gura unui predicator străin o predică pe care el însuşi o compusese şi o publicase, poate fi semnificativă.

De altfel, se cade a se proceda cu precauţie atunci cînd se estimează influenţa pe care astfel de texte tipărite o exercitau asupra activităţii clerului secular, mai ales a celui rural. Într-adevăr, predicarea parohilor (aproape întotdeauna stimulată de îndemnurile episcopilor) se mărginea de cele mai multe ori la scurtele omilii din marea misă duminicală. Erau predici fără pretenţii, bizuite pe tehnica – dispreţuită de marii oratori – a comentării unei maxime din Evanghelia zilei. Desigur, ele n-au fost niciodată considerate demne de a fi transmise memoriei posterităţii, şi de aceea este greu de stabilit care era eficienţa lor pastorală. Este însă interesant faptul că uneori provocau întreruperi din partea celor ce se simţeau personal împricinaţi. Aşa reiese din Constituţiile de la Salamanca, din 1654, în care se ameninţa cu amenzi ajungînd pînă la 100 de *maravedís* pentru astfel de intervenţii, survenite nemijlocit în biserică pe durata predicii. În lumina acestor fapte, nu ne miră prea mult precauţia lui Philippe Gorreau, paroh la Villiers-le-Bel, care consideră dăunător orice exces de familiaritate cu credincioşii.

Marile ocazii...

Din aceste motive, parohii s-au folosit din plin de posibilitatea oferită de decretul tridentin de a putea fi înlocuiţi de cineva în măsură să asigure o predicare de o calitate mai elevată. În realitate, aceasta era uzanţa curentă în centrele urbane pe timpul Postului Mare şi al

Postului Crăciunului, perioade în care era prevăzută predica zilnică sau cel puţin de trei ori pe săptămînă. Să observăm că manifestarea colectivă a sentimentului religios făcea parte din natura lucrurilor în viaţa cotidiană din secolul al XVII-lea, iar intensitatea patosului creştea mult în aceste faze aparte ale ciclului liturgic, care constituiau o pregătire firească a marilor sărbători ale Naşterii Domnului şi Învierii. Cu deosebire Postul Paştelui oferea mediul cel mai adecvat pentru îndeplinirea preceptului confesiunii şi împărtăşaniei anuale. Procesiunile solemne, devoţiunea populară şi mai ales prezenţa predicilor creau un climax penitenţial ce întrerupea pentru o bucată de vreme desfăşurarea altor activităţi mai lumeşti.

Aceasta se petrecea nu numai în oraşe, ci şi în numeroase centre minore. Nu rareori, în registrele de conturi (*libros de fábrica*) ale parohiilor rurale întîlnim note ale plăţilor efectuate către predicatorii din Postul Paştelui, care aparţineau aproape întotdeauna clerului regulat şi în special ordinelor itinerante, ca dominicanii şi franciscanii.

Acelaşi lucru se întîmpla în Bisericile reformate – desigur, lăsînd la o parte variantele presupuse de diferenţele liturgice, ce-şi aveau, la rîndul lor, rădăcinile în cele teologice. În Londra anglicană, cadrul instituţional al predicii era asemănător cu acela din orice oraş catolic din Europa sau America. Şi aici, ca şi în Spania, în Franţa sau în statele italiene, cele mai importante predici erau cele de curte, încredinţate celor mai eminenţi clerici. Imediat după ele veneau cele pronunţate în aer liber din amvonul de la St. Paul's Cross, lîngă catedrală, de multe ori pentru justificarea unor hotărîri regale privind religia, iar apoi cele de la St. Mary of Bethlehem Hospital, care se ţineau în Lunea, Marţea şi Miercurea Mare pentru a-i determina pe bogaţi să fie generoşi cu săracii. Importante erau şi predicile citite în universitate. În sfîrşit, mai erau şi cele ţinute în catedrală şi în diferitele parohii, unde parohul sau vicarul predicau de regulă în fiecare duminică, la fel ca în bisericile catolice tridentine, pe cînd la ocaziile solemne se obişnuia să se invite un orator de o mai mare relevanţă, faimă şi capacitate.

Nici aici nu lipsea efectismul lexical. Într-o predică a lui Donne, unul dintre cei mai importanţi predicatori aşa-numiţi metafizici, putem citi:

> Cristos a putut să spună „Tată, iartă-i", care este cea dintîi încăpere a acestui slăvit palat. Iar în această contemplare, o, suflete al meu nevrednic, te găseşti de îndată în prezenţa lui. Nu trebuie să treci de străji şi de paznici, şi nimeni nu-ţi va cerceta rangul sau straiele. Domnul nu doarme, nu se ţine deoparte, nu oboseşte să dăruiască, nu te trimite pe la alţii; el nu te pune în grija îngerilor sau arhanghelilor. Pentru ca nimic să nu te poată împiedica să i te înfăţişezi, prezenţa sa îţi iese în întîmpinare. Iar pentru ca măreţia lui să nu-ţi ia vederea, trebuie doar să-i vorbeşti Tatălui tău.

...şi predicatorul specializat

În acest context, predica prelua trăsăturile unui mare eveniment. Este evident că un asemenea spectacol nu putea fi încredinţat unui incompetent: cel însărcinat cu o funcţie atît de specializată trebuia ales cu grijă în catedralele şi colegiile bisericilor importante, iar în unele cazuri, mai rare, era chiar remunerat cu oarecare largheţe. La Santiago de Compostela, o comisie a capitulului care-i includea pe stareţul dominicanilor şi pe cel al franciscanilor se reunea la începutul verii pentru a elabora programul (*tabla*) predicilor anului. La Toledo, capitulul era convocat în şedinţă plenară cu cîteva luni înainte de Postul Mare, pentru a alege între posibilii candidaţi, care nu rareori erau specialişti faimoşi, rezidenţi în alte părţi. În catedrala din Metz, alegerea unui predicator pentru marile ocazii era rezervată pentru adunarea *des trois Ordres*, care l-a desemnat în mai multe rînduri pe un faimos canonic local, Jacques-Bénigne Bossuet. Acesta a fost precedat în funcţie de optsprezece iezuiţi, opt franciscani din diferite ramuri, patru minoriţi, doi dominicani, doi augustinieni şi cîţiva membri izolaţi ai altor ordine.

Prezenţa în rîndul predicatorilor a unui cler regulat atît de numeros nu constituia o particularitate locală. O dovedeşte satirica *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, publicată în Spania aproape un secol mai tîrziu. Autorul ei, iezuitul Isla, nu întîmpină dificultăţi în a motiva alegerea unui călugăr drept protagonist:

> Nu vei nega că predicatorii care se împodobesc cu prea nobilul, preasfîntul şi prea venerabilul nume de „frate" sînt mult mai numeroşi decît cei identificaţi prin titlul de „părinte" sau prin apelativul „don". Pentru fiecare dintre aceştia din urmă există cel puţin douăzeci din ceilalţi. Congregaţiile de călugări cerşetori nesacerdotali (care obişnuiesc toate să predice) şi cele monastice (dintre care multe predică) sînt de fapt într-un număr incomparabil mai mare decît congregaţiile de clerici regulaţi care nu predică. Este limpede că cei ce exercită această funcţie în clerul secular nu se pot măsura ca număr cu cei ce o exercită în clerul regulat.

Faptul ţinea într-o anumită măsură de raţiuni juridice. În particular, ordinele cerşetoreşti răsăriseră şi pentru ca membrii lor să răspîndească Cuvîntul Domnului deplasîndu-se dintr-un loc în altul. Ele aveau un statut recunoscut de Sfîntul Scaun şi, prin urmare, se poate spune că dobîndiseră anumite drepturi. Nu este o întîmplare faptul că în primul decret tridentin asupra predicării (1546) se considera că aceasta le revenea parohilor, pe cînd în canonul IV din *Decretum de reformatione* (1563) această precizare era omisă: între timp existaseră plîngeri şi proteste.

Exista însă, în rîndul predicatorilor, un motiv mai profund al superiorităţii clericilor regulaţi, şi mai ales a călugărilor, faţă de clericii

seculari: una dintre trăsăturile cele mai importante ale reînnoirii spirituale catolice, care s-a manifestat încă înainte de conciliu, consta tocmai în faptul că în îndeplinirea acestei funcţii clerul regulat atinsese un vîrf calitativ. Apoi, în secolul al XVII-lea, s-a înregistrat o deosebită înflorire de noi congregaţii şi de variante reformate ale ordinelor tradiţionale, dornice să recupereze rigoarea spirituală originară. Alături de dominicani, franciscani, benedictini, carmeliţi etc., s-au răspîndit pretutindeni exponenţii religioşi ai noilor instituţii: teatini, barnabiţi, camelieni şi mai ales iezuiţi. Concret, printre cei chemaţi să predice în Palatul apostolic între anii 1573 şi 1660 s-au numărat 49 de iezuiţi, în timp ce în rîndul păturilor populare un rol esenţial l-au jucat predicatorii capucini. Activitatea pastorală a clerului regulat, care fusese iniţial un instrument subsidiar, a sfîrşit prin a deveni indispensabilă pentru episcopi, ea îndeplinind unele misiuni destinate nemijlocit călăuzirii sufletelor, în special predicarea şi cateheza.

Prima condiţie: cunoaşterea teologiei

Acestei fervori apostolice i se alătura uneori stăpînirea unei ştiinţe acumulate în decursul mai multor veacuri. Şcolile mănăstireşti, cu bibliotecile lor specializate în materii ecleziastice, asigurau pregătirea intelectuală necesară clerului regulat menit acestei misiuni evanghelice: de fapt, pentru cei ce predică, cărţile sînt, cum afirmă Diego de Estella în al său *Modus concionandi*, „uneltele şi armele meseriei". Este natural ca, în calitatea ei de instituţie răsărită de puţină vreme, Compania lui Isus să dovedească o sensibilitate aparte în a-şi înzestra bibliotecile, în care nu lipsea niciodată o secţie anume dedicată oratoriei sacre.

Credincioşi unui model pedagogic stabilit (faimoasa *ratio studiorum*), iezuiţii au elaborat o metodă proprie de formare a predicatorilor, întemeiată pe studierea autorilor clasici (în primul rînd Cicero, împreună cu Aristotel şi Quintilian) şi, începînd cu anul 1660, a manualului lui Cipriano Soárez.

Astăzi, este hazardat să vorbim despre nişte „şcoli" de oratorie corespunzătoare fiecărui ordin religios în parte. Evident, în maniera în care fiecare dintre acestea aborda predicarea putem găsi un anumit ecou al respectivei vocaţii carismatice: prin urmare, ne putem aştepta să întîlnim capucini pe străzile de ţară ori îndemnuri optimiste în predicile adepţilor sfinţilor François de Sales sau Vincenzo de Paoli. Acest fapt rămîne însă prea vag pentru a pune în legătură un anumit fel de predică cu un anumit ordin, chiar atunci cînd acesta din urmă – cum se întîmpla adesea – urma o anumită orientare teologică. Rezervele dominicanilor asupra Imaculatei Concepţiuni le-au atras o oarecare ostilitate în Andaluzia, unde grosul publicului profesa cu ardoare

aşa-numita *opinión pía*, răspîndită în întreaga Spanie încă înainte ca Alexandru al VII-lea s-o confirme. De altfel, un astfel de caz constituia o excepţie, întrucît rareori înalta teologie pătrundea în predicaţia obişnuită, care în general se menţinea la nivelul experienţei cotidiene: mai mult decît dorinţa pervertită de a exclude poporul din dezbaterea teologică, la baza acestui comportament stătea necesitatea de a ţine seama de criteriul primordial al adaptării la auditoriu.

Aceasta nu-l împiedica pe predicator să cunoască doctrina, chiar în profunzime. Nimeni nu se aştepta ca el să se comporte ca un teolog speculativ. Totuşi, era oportun ca el să cultive acest gen de studii, şi mai cu seamă teologia morală, căci funcţia sa era în primul rînd aceea de a condamna păcatele, de a îndrepta comportamentele şi de a propovădui virtutea. Carlo Borromeo însuşi, destul de competent *in utroque iure*, s-a străduit mult să-şi umple lacunele filosofice şi teologice. Poate că pentru eliminarea îndoielilor asupra onestităţii intelectuale a predicatorilor au fost adesea impuse condiţii precum acelea stabilite pentru carmeliţii desculţi din Alcalá, care, pentru a li se permite să predice, trebuiau să studieze trei ani logica, fizica, metafizica şi teologia sau să fie laureaţi în dreptul canonic.

În cazul capucinilor, abilitarea îi revenea ajutorului superiorului din respectiva provincie, care nu o acorda întotdeauna: de pildă, în 1595, la cererea făcută de fray Agustín María de Granada, s-a răspuns cu hotărîrea ca el „să rămînă în pace în mănăstirea lui de la Pardo".

Desigur, o anume libertate în mînuirea Sfintei Scripturi şi a tradiţiei (altfel spus, a complexului revelaţiei, cum fusese definit de conciliu) făcea parte din cultura pretinsă celui menit să răspîndească prin intermediul predicii conţinutul acestora. În mod analog, era necesară o anumită familiarizare cu decretele conciliare, bulele pontificale, scrierile doctorilor Bisericii şi alte texte autorizate.

Predicatorul trebuia să stăpînească limba latină, greaca, ebraica şi italiana, dar ştiinţa lui trebuia să se extindă la orice altă disciplină care îi părea necesară, dacă nu pentru altceva, măcar pentru a nu stîrni rîsul celor ce o profesau. Conform lui Diego de Estella, „îi va fi greu să descrie furtuna de pe mare care i-a muncit pe apostoli fără să ştie ce înseamnă să strîngă pînzele, să scoată apa şi să cîrmească", iar Francisco Terrones recomanda să se cultive „toate meşteşugurile, toate ştiinţele – într-un cuvînt, o enciclopedie completă, în care nimic să nu rămînă pe dinafară".

Era însă necesară mai cu seamă cunoaşterea doctrinei. Într-o bulă din anul 1680, provocată de abuzurile denunţate din mai multe părţi, Inocenţiu al XI-lea insista asupra acestui punct, avertizînd că predicile trebuiau să se întemeieze pe Evanghelie cu mult mai mult decît pe texte de orice alt gen. Tot astfel, cu un secol înainte, fray Luis de Granada, în atît de răspîndita şi apreciata sa *Ecclesiastica Rhetorica*, reprodusese numeroase pasaje din preceptiştii latini, însă adăugase ca

exemple numeroase texte ale Sfinţilor Părinţi, mai ales ale Sfîntului Ciprian. În secolul al XVII-lea, acesta avea să constituie unul dintre aspectele cele mai însemnate ale reformei aflate la baza predicării şi scrierilor iezuitului Segneri şi (pînă la un punct) ale lui Bossuet, marele reformator al oratoriei sacre din Franţa.

În pofida tuturor calităţilor care i se pretindeau, predicatorul ucenic nu trebuia să-şi piardă curajul, el putînd găsi o mîngîiere în consideraţia de încheiere a lui Terrones, conform căruia „un predicator cu toate aceste calităţi nu s-a văzut niciodată". După cum probabil nu se văzuse niciodată nici oratorul grotesc zugrăvit de unii critici care, neîndoielnic, erau foarte riguroşi cu neajunsurile cele mai frecvente, pentru a le putea lovi mai bine. Iezuitul Bartoli ne prezintă astfel un predicator „tipic" care se apucă să-şi compună predica:

> Se va aşeza bravul bărbat la o masă, înconjurat de cărţi şi într-o tăcere deplină aplecat asupra muncii. [...] Două sau trei descrieri tot trebuie să intre, fie că au sau nu de-a face cu Evanghelia zilei cu pricina. Dacă-i lipseşte meşteşugul să le alcătuiască singur, le fură de la poeţi, din romane, din discursuri academice, din care există pe masă cu grămada. [...] Acum arta şi meşteşugul stau în a transforma sau măcar în a travesti aceste descrieri, aşa încît ceea ce la poet este o Veneră să devină în predică o Magdalenă. [...] O dată pregătite descrierile, va urma îndată găsirea cîtorva simboluri şi figuri nu se ştie de către cine inventate, [...] pe care, explicîndu-le, să deschidă minţii spaţiu de împopoţonare, iar ascultătorilor să le ofere prilej de încîntare. [...] Va mai fi apoi nevoie de ceva texte din Scriptură, care se cuvine şi ea strecurată pe undeva, dar mai presus de orice altceva de Cîntările lui Solomon, carte de preaînalte mistere şi de care se pretinde ca dobitocii să se ţină departe ca de muntele Sinai, sub ameninţarea cu lapidarea. De asemenea, pentru reputaţie şi pentru a se arăta om pricepător, va mai trebui un pasaj de teologie, însă din cea mai subtilă şi mai fină, scoasă din chestiunile din prima parte, acolo unde se discută despre Dumnezeu unul şi treime. [...] În sfîrşit, vor mai fi necesare două sau trei paradoxuri, care la prima vedere par erezii, dar mai apoi, limpezindu-se încet-încet, se descoperă că sînt mistere. [...] Astfel lucrat discursul, rămîne ca el să fie recitat, ceea ce se încearcă cu o asemenea grăbire a limbii, încît urechile ascultătorilor, precum nişte şchiopi puşi să alerge, se istovesc urmărind-o...

„Cursus honorum"

Există totuşi o vîrstă a învăţării (conform lui Terrones, „în puţini ani nu se poate cunoaşte mult"), iar în acea perioadă se stimula, pe lîngă lectura preceptelor tipărite şi a instrucţiunilor manuscrise, instruirea prin imitaţie: capacitatea de studiu nu era suficientă în lipsa unei eleganţe şi a unei abilităţi în expunere.

Cu alte cuvinte, însuşirile personale constituiau un al doilea factor de o deosebită importanţă. Teoreticienii deosebeau eficacitatea reală a

predicaţiei de calităţile naturale şi de priceperea dobîndită de oratorul sacru: în fond, toţi erau dispuşi să admită că prima era un dar al Sfîntului Duh. Întrebat care este cel mai bun mod de a predica, fray Luis de Granada se încredea cu pioşenie în metoda recomandată de maestrul său, misticul Juan de Ávila: „Să-l iubim mult pe Domnul nostru". Însă, făcînd abstracţie de supranatural, fără îndoială că eficacitatea fiecărui predicator era alta. La urma urmei, el reprezenta o cauză instrumentală, noţiune pe care, într-un context teologic dominat de binomul har – libertate, doctrina catolică n-o putea trece cu vederea. De aceea, cu prudenţă, conciliul tridentin le interzisese să predice clericilor regulaţi „care să nu fi fost examinaţi şi aprobaţi de superiorii lor în ceea ce priveşte viaţa, obiceiurile şi ştiinţa şi care să nu fi obţinut permisul cuvenit", la care trebuia adăugată încuviinţarea episcopului de a activa în bisericile diocezei. Pe lîngă aceasta, predicatorul trebuia să fie „bine născut" şi să nu prezinte „deformaţii monstruoase sau un chip respingător", întrucît acest fapt ar fi scăzut în ochii multora valoarea învăţăturii sale. În sfîrşit, trebuia să aibă un fizic robust şi o voce bună, chiar dacă în acest sens au existat numeroase excepţii.

După perioada de ucenicie, cea de-a doua fază a carierei consta chiar în predicare, ceea ce ar putea părea de domeniul evidenţei dacă tratatiştii, recomandînd punerea în practică a noţiunilor învăţate, n-ar fi lămurit sensul acestei recomandări: „În lipsă de exerciţiu – explică augustinianul Bartolomé Carranza în *Aliquot documenta ad concionandum* –, mintea se toceşte, limba se îngreunează, iar sufletul se descurajează şi devine temător".

În sfîrşit, sosea şi vîrsta retragerii, însă în mod obişnuit predicatorii veterani erau chemaţi să îndeplinească funcţii de răspundere în ordinele respective, drept pentru care le rămînea puţină vreme pentru alte activităţi. De cele mai multe ori vîrsta nu ierta, însă au existat şi cîteva excepţii remarcabile: cînd Filip al II-lea s-a deplasat la Lisabona pentru a fi încoronat ca rege al Portugaliei, el l-a întîlnit pe fray Luis de Granada „cam bătrîn şi ştirb", după cum s-a exprimat însuşi suveranul, dar încă în formă pentru a predica.

În ansamblu, cei implicaţi concordă în a afirma că – lăsînd la o parte mobilul supranatural – predicarea constituia o muncă din care se cîştiga puţin. Fără îndoială, un bun predicator se bucura de faimă şi prestigiu în mediul secular, putînd fi numit chiar predicator al regelui; totuşi, în Spania şi în Franţa veacului al XVII-lea, acest titlu a sfîrşit prin a fi acordat cu o atît de mare risipă, încît în 1677 Carol al II-lea a trebuit să-l limiteze drastic la numai trei clerici pentru fiecare dintre ordinele religioase existente în regat. În plus, aproape toţi aceştia erau învestiţi cu titlul respectiv doar *ad honorem* şi fără retribuţii.

Remuneraţiile erau destul de sărăcăcioase: „Medicului care vă omoară – scria Terrones Aguilar del Caño – îi daţi o sută de *reales*; o

sută de ducaţi avocatului care vă face să pierdeţi o mie prin rentă, iar predicatorului, un «Domnul cu voi»". Lucrurile mergeau altfel în anumite împrejurări, de pildă în timpul Postului Mare şi al Postului Crăciunului şi mai cu seamă cu prilejul funeraliilor personajelor de rang înalt, care însă nu erau frecvente. Pentru predica rostită la înmormîntarea lui Filip al III-lea şi publicată tipărită, municipalitatea din Madrid a cheltuit 1.100 de *reales*; a fost însă o nimica toată în comparaţie cu costul celor 120 de picioare de ţesături de doliu, a blazoanelor şi lucrărilor arhitectonice care alcătuiau catafalcul construit cu acest prilej.

Alte dezavantaje ale predicatorilor decurgeau din atitudinea publicului, care în marile capitale îşi sporea exigenţa. Dacă e să ne luăm în general după spusele celor implicaţi, oamenii erau într-atît de obişnuiţi să judece calitatea şi desfăşurarea predicilor, încît nu era niciodată cu putinţă să dormi pe lauri. Augustinianul portughez fray Diego López de Andrade protesta astfel împotriva criticilor din vremea sa: „Chiar dacă predicatorii renunţă la somn şi la odihna cuvenită, chiar dacă studiază multe cărţi de toate felurile, cu greu se găseşte unul de care publicul să se declare pe deplin satisfăcut".

În plus, ignoranţa sau răutatea unor ascultători puteau provoca intervenţia Inchiziţiei. Conform lui Terrones, odinioară cenzor al Sfîntului Oficiu la Granada, „dacă inchizitorii ar trebui să-i convoace pe toţi predicatorii denunţaţi de ascultători răuvoitori, nici unul n-ar mai vorbi din amvon". În cazul în care denunţul îşi urma cursul, membrii tribunalului obişnuiau să acţioneze cu clemenţă, ştiind bine că aproape toate neajunsurile se datorau mai mult înflăcărării oratorice decît unei heterodoxii intenţionate.

Cu siguranţă, unii exagerau în înflăcărare: un predicator rezonabil, susţinea Diego de Estella, îşi va modera cu prudenţă limbajul, „chiar dacă vorbeşte despre Luther". Mai erau, chiar dacă rareori, cazuri precum acela al lui Charles Hersent, un personaj cu adevărat pitoresc, expulzat din Oratoriul francez pentru diatribele sale feroce împotriva călugărilor şi iezuiţilor. Într-o altă situaţie excepţională, în timpul Războiului de treizeci de ani, Filip al IV-lea i-a avertizat pe superiorii ordinelor cu privire la intervenţiile cu caracter politic – critici aduse papei şi fiscului regal – ce începeau să fie formulate din unele amvoane din Spania.

Ascendentul social al predicatorului decurgea în mare parte din capacitatea sa efectivă de a-i dojeni pe ascultători şi de a le aminti de îndeplinirea datoriilor ce le reveneau, misiune foarte delicată atunci cînd era vorba de principi sau de potentaţi. Încă din acele vremuri, opinia publică înclina să supraestimeze influenţa predicatorilor în mediile curteneşti. În ceea ce-i privea, cei implicaţi tindeau mai curînd să o nege (ca Terrones, care se vede obligat să-i predice în particular lui Filip al II-lea) sau cel puţin să sublinieze inconvenientele

întîmpinate la mustrarea unui asemenea auditoriu. În această situaţie s-au pomenit, pe cît se pare, în cele din urmă, Nicolas Caussin, predicator al lui Ludovic al XIII-lea, însă neplăcut cardinalului Richelieu, a cărui carieră s-a încheiat cu exilul, sau capucinul Juan de Ocaña, care numai prin înfăţişarea sa îi inspira atîta devoţiune iezuitului Gonzalez Pereira („cu ochii aţintiţi în pămînt, cu gluga trasă peste gură, cu piciorul pe propria barbă") şi care în 1637 a fost alungat din Madrid, însă patru ani mai tîrziu deja se întorcea şi-i spunea regelui „multe lucruri frumoase", sau un alt capucin, José de Madrid, condamnat la domiciliu forţat în anul 1648, după cum povesteşte B. de Carrocera, „pentru o predică rostită de el la palat". Din acest punct de vedere, predicarea reprezenta pentru cei care i se dedicau o adevărată armă cu două tăişuri.

Pregătirea predicii

Între anumite limite, tehnica de compunere a unei predici va apărea ciudat de familiară celor ce cunosc din interior lumea academică sau care au participat la un concurs şcolar. Fapt este că, şi în pregătirea predicii, *inventio*, *dispositio* şi *memoria* constituie, în concordanţă cu teoria clasică în vogă în secolul al XVII-lea, părţile principale ale lucrării.

Dacă predicatorul nostru este unul ocazional sau începător, va căuta să iasă din încurcătură folosind unele instrumente precum *Prediche* ale lui G. Inchino (Veneţia, 1607) sau *Despertador Christiano* al teologului Barcia y Zambrana (Lisabona, 1684), care oferă scheme de predici şi chiar îndrumări utile ca puncte de plecare, pentru a putea lăsa mai apoi drum liber imaginaţiei. Un orator deja expert va utiliza însă, pentru a începe, propriul său material: serii de fişe clasificate pe teme, cum obişnuia să facă Carlo Borromeo, sau notiţe mai mult sau mai puţin elaborate, extrase din experienţa cotidiană, din meditaţie şi mai ales din lecturi. Unul dintre avantajele posedării unei bune biblioteci era acela de a te putea dedica studiului de la Paşti pînă în octombrie (luni în care se predică foarte puţin), avînd grijă să-ţi adnotezi pe margine pasajele cele mai nimerite, care să poată fi mai apoi transferate în repertorii ordonate alfabetic. Pentru a evita oboseala fizică presupusă de acest procedeu, un predicator de curte – de pildă Terrones – se folosea îndeobşte de un scrib.

După ce şi-a adunat informaţiile din Sfînta Scriptură, din Sfinţii Părinţi, din literatura devoţională şi (cu moderaţie) din cea profană, predicatorul va trebui să mediteze îndelung asupra acestor date pînă la a le asimila, ajungînd astfel în măsură să dea o formă viitoarei sale predici. „Pentru această meditaţie va trebui să căutăm timpul şi locul potrivite. Cele mai bune ore sînt acelea din zori şi din cursul nopţii, cînd servitorii nu fac larmă şi cînd nici un zgomot nu ne

stinghereşte gîndurile. Tot astfel, singurătatea şi întunericul fac mai limpede vederea minţii concentrate întru elaborare: mai prielnice decît orice altceva sînt locurile sfinţite, mai cu seamă acela în care se păstrează Sfînta Euharistie".

De fapt, această afirmaţie a lui fray Luis de Granada pare să fie în conflict cu practica (poate mai profană) urmată de Terrones, care îşi ordona materia în timp ce dicta (şi chiar şi aşa îi trebuia o săptămînă ca să-şi termine discursul), ca să nu vorbim de Paravicino, care, cînd se apuca de compus, scria la fel pînă cînd îl fura inspiraţia. Atunci scrierea sa devenea indescifrabilă, cu efecte dezastruoase pentru ediţiile postume ale predicilor sale.

De multe ori, un profesionist îşi scria predicile anticipat, uneori cu cîteva luni înainte, sau cel puţin alcătuia o schemă relativ întinsă. Desigur, făcînd aceasta, el se orienta după solemnitatea împrejurării şi după timpul avut la dispoziţie: Timoteo Ciaba, faimosul predicator portughez care într-un singur Post Mare a ajuns să rostească şaizeci şi opt de predici, în cele patruzeci de zile nu trebuie să fi făcut cu mult mai mult decît un remarcabil efort de memorie. În ultima clipă, erau aproape întotdeauna necesare oarece retuşuri, în funcţie de auditoriul prevăzut: „Ce rost are să predici într-o mănăstire de maici despre calităţile necesare pentru a fi un bun episcop, ori în ziua Magdalenei să ţii într-o mănăstire de călugări o predică împotriva folosirii podoabelor şi cosmeticelor? Şi totuşi, s-au văzut astfel de lucruri".

Practica cea mai recomandată pentru o bună învăţare a predicii – treabă care le băga frica-n oase multor aspiranţi predicatori – era de a o aşterne în scris şi mai ales de a-i pregăti o schemă. Nu era permis să citeşti în amvon, iar recitarea pe de rost era considerată un lucru de începători, destul de supărătoare pentru a fi evitată de orice predicator iscusit, mai ales pentru că uneori era necesară repetarea conceptelor în fel şi chip, pînă cînd şi cel mai necioplit dintre ascultători le pricepea. De aceea, uzanţa curentă era fixarea în minte a schemei predicii – structură formală, exemple, idei – şi efortul de a o stăpîni, lăsînd restul în seama improvizaţiei.

Conduita urmată în ultimele ore dinaintea predicii era dictată de temperamentul individual: în vreme ce unii, precum dominicanul Trujillo, sugerau să se facă o recapitulare a discursului, alţii preferau să se bizuie pe sfatul lui Aristotel („e bine să dormi puţin") şi apoi să n-aibă nici o teamă.

Predicatorul în amvon

În caz de necesitate, religiozitatea barocă considera orice loc potrivit pentru oratoria sacră: de pildă, în timpul misiunilor populare, predicarea pe străzi contacta oamenii cei mai recalcitranţi, înlesnind, de

asemenea, participarea mai mult sau mai puţin camuflată a unor eretici pocăiţi. Lăsînd însă la o parte evenimentele excepţionale, predicarea era prezentă în aproape toate situaţiile (şi calamităţile) vieţii colective. Conform unei relatări din anul 1559, „întreaga Castilie s-a depopulat" pentru a asista la un *auto de fe* care a precedat supliciul teologului Cazalla la Valladolid, unde dominicanul Melchor Cano a vorbit o oră pe marginea unui verset evanghelic potrivit cu ocazia: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimenta ovium: intrinsecus autem sunt lupi rapaces* („Păziţi-vă de proorocii mincinoşi. Ei vin la voi îmbrăcaţi în haine de oi, dar pe dinăuntru sînt nişte lupi răpitori", *Matei*, 7, 15).

Pentru cel condamnat la moarte, predica la picioarele eşafodului constituia, evident, un prilej irepetabil de a se împăca cu Dumnezeu, dar şi spectatorii – printre care se numărau aproape întotdeauna tovarăşii de fapte rele ai condamnatului – trăgeau o învăţătură din drama ce se desfăşura sub ochii lor. Iezuitul Pedro León a calculat că circa douăzeci de mii de persoane au asistat la predica rostită de el cînd, pe drumul ce duce spre oraşul andaluz Carmona, patru tîlhari faimoşi au fost executaţi prin săgetare. Am putea cita multe exemple analoage, precum predicile aceluiaşi părinte León în închisorile şi în cartierul prostituţiei din Sevilia ori cele ale capucinilor în pieţele din Bologna în timpul epidemiei din anul 1630.

Félix Amat îl pomenea cu admiraţie, după un veac şi jumătate, pe preotul franciscan reformat Francisco Solano, un predicator de o excepţională sensibilitate barocă, activ la Lima:

> Cîteodată intra în curţile în care se jucau comediile, cînd spectacolul era deja început, şi, sărind dintr-o dată pe o bancă sau de-a dreptul pe scenă, scotea un crucifix şi, cu braţele larg deschise, răcnind şi plîngînd, îi îndemna pe cei prezenţi să se gîndească la dureroasa tragedie a Calvarului. Într-un prilej în aparenţă atît de nepotrivit, vorbea cu atîta entuziasm şi iubire de Dumnezeu, într-un mod atît de viu şi de înflăcărat, încît auditoriul trecea de la distracţie la devoţiune, de la vanitate la pioşenie, de la veselia senzuală şi lumească la sfînta pocăinţă duhovnicească.

Desigur, toate acestea nu trebuie să ne facă să uităm că locul de departe cel mai potrivit pentru ascultarea predicii îl reprezenta biserica. Este semnificativ faptul că tocmai după conciliul de la Trento s-a răspîndit o nouă arhitectură sacră, care îngăduia ca predicatorul să fie văzut şi auzit din orice punct din interior. Cum în bisericile protestante acest lucru nu era însă cu putinţă, trebuia ca oratorul străin să inspecteze şi să încerce în prealabil decorul şi amvonul, pentru ca ulterior să-şi poată orienta glasul cît mai bine.

Chiar dacă nu adăuga nimic nou la teoria gestului şi a dicţiei, predicatorul baroc se folosea din plin de aceste resurse pentru a ajunge la un gen de persuasiune care să depăşească adeziunea formală a

ascultătorilor. Cu o doză de conservatorism probabil mai mare decît aceea folosită în amvon, manualele recomandau naturaleţe şi moderaţie, chiar dacă întotdeauna se lăsau în cele din urmă în seama discernămîntului predicatorului. „Este necesar – scrie Terrones – ca glasul şi modalitatea de dojenire să fie potrivite după public: cu plebea strigăte şi gesturi violente, cu nobilii suavitate în glas şi eficacitate a argumentărilor, cu suveranii un glas aproape în falset şi o purtare de mare supunere."

Un limbaj complementar faţă de cel vorbit îl reprezentau mişcările adecvate ale capului şi braţelor, chiar dacă teoria – preluată în general din corpusul de norme latine – recomanda abţinerea de la o tratare prea realistă a temei abordate: „Cînd vorbeşte despre un şchiop ce se apropie de Isus cerîndu-i să-l vindece, predicatorul nu trebuie să se mişte ca şi cum el însuşi ar şchiopăta. Cînd face o comparaţie cu oameni care se bat cu cuţitele, nu trebuie să lovească încoace şi-ncolo şi nici să se pitească în amvon".

După cum observă H.D. Smith, astăzi aceste recomandări pot părea absurde, însă din unele tratate de precepte retorice apare evident că în acele vremuri ele nu erau inutile. O bună doză de mimică şi puţină ostentaţie erau factori siguri de succes în faţa unui public analfabet, însă adesea predicatorii exagerau: „Unii – scrie fray Luis de Granada – cînd se îndoaie de la jumătate, cînd se coboară ascunzîndu-se în amvon, cînd par să izbucnească din el şi să-şi ia zborul".

Alte obişnuinţe pe care predicatorul trebuia să înveţe să le îndrepte erau acelea de a-şi ridica în continuu mînecile rasei, de a-şi potrivi gulerul, de a întinde o batistă pe marginea amvonului, de a-şi freca mereu încheieturile degetelor. În schimb, era tolerată, între anumite limite, satisfacerea unor nevoi naturale precum tusea, ştergerea transpiraţiei sau scuipatul (Terrones se mîndrea cu faptul că în acest sens se putea abţine). De altfel, aceste acte puteau fi în bună măsură evitate printr-o alimentaţie moderată.

Părţile predicii

O dată sosit momentul de a-şi începe discursul, predicatorul urcă în amvon, în timp ce mulţimea e în aşteptare, iar uneori un asistent aşezat pe trepte se îndeletniceşte cu însemnarea celor mai semnificative pasaje: în lipsa unei ciorne exhaustive, însemnările sale vor folosi la eventuala publicare a predicii. De obicei, structura acesteia corespunde în mare cu aceea a discursului clasic, alcătuit dintr-o introducere, o expunere, o întărire sau demonstraţie şi o peroraţie sau epilog.

Fără îndoială, începutul reprezintă un moment deosebit de delicat. Dacă oratorul nu este atent, exordiul – cu *divini auxilii imploratio* (implorarea ajutorului divin), culminînd cu o *Ave Maria* (importantă în vremi de eretici) şi cu introducerea în temă – ar putea deveni deja

o mică predică. Un predicator încercat nu va dedica însă prea multă vreme acestor preliminarii, ştiind că are la dispoziţie numai o oră înainte ca publicul să înceapă să-şi piardă răbdarea (în realitate, pe timpul misiunilor, predicile erau de obicei mai lungi, iar în Italia durau uneori o oră şi jumătate, chiar dacă includeau şi o pauză de tras sufletul). În orice caz, oratorul îşi va concentra eforturile spre a-şi captiva auditoriul, din moment ce, după cum afirmă Granada, „mulţi asistă la predică mai mult din obişnuinţă decît din dorinţa de a dobîndi ceva, alţii din pură curiozitate, alţii căscînd şi fără nici un interes, şi astfel pleacă lipsiţi de orice cîştig şi cu mîna goală". Prin urmare, îşi va înăbuşi pornirea de a face ironii pe seama numărului mic al celor de faţă sau de a se plînge că predica i-a fost încredinţată prea tîrziu. Din acelaşi motiv, el va folosi în general în exordiu un ton al glasului moderat (altfel, după Terrones, „vînatul se pune pe fugă"), ceea ce va avantaja şi condiţia fizică a predicatorului, ştiindu-se bine că ridicarea neaşteptată a vocii dăunează arterelor şi că înfierbîntarea poate fi foarte nocivă în bisericile îndeobşte atît de bine ventilate. Oratorul îşi va ţine capul descoperit numai la salutul iniţial, dacă nu cumva este expusă ostia sfinţită. Ca reprezentant al lui Dumnezeu, el nu-şi va scoate bereta nici cînd va predica în faţa regelui, cum nu şi-o va scoate nici cînd va pronunţa numele lui Isus sau al Mariei, spre a evita ca toţi să-l imite, distrăgîndu-se şi creînd confuzie.

Expunerea anticipată a subiectului predicii şi, eventual, a împărţirii acesteia va înlesni participarea ascultătorilor. De multe ori, acest subterfugiu va fi indispensabil, întrucît partea cea mai lungă a predicii, demonstraţia, conţine probabil concepte sau comparaţii anevoie de priceput, printre care auditoriul se va rătăci dacă nu i se oferă un punct de plecare cît se poate de limpede. Oricum, ascultătorii vor trebui să sosească punctuali la predică şi s-o urmărească cu atenţie pentru a surprinde esenţa „probelor", în cazul unor argumentări de genul celor adoptate de fray Manuel de Guerra y Ribera în comentariul pasajului din Evanghelie *Erat navis in medio maris, et ipse solus in terra* („corabia era în mijlocul mării, iar Isus era singur pe ţărm", *Marcu*, 6, 47):

> Ne mai lipseşte principalul argument. Dragostea este un deget, şi nu mîna, drept pentru care nu trebuie să-i dai celui iubit mîna, ci va fi bine să-i dai un deget. Ca să reiasă mai lămurit dreptatea împărţirii acestor răsplăţi, trebuie să observăm că Fiul este braţul Tatălui şi mîna puterii sale veşnice, iar Duhul Sfînt este degetul, drept pentru care mîna nu trebuie încredinţată voinţei, ci intelectului. Iubirii i se dă numai un deget, iar intelectului i se dau mîna şi braţul, întrucît degetul este chezăşia cea mai mică a unui trup, iar o mică răsplată i se poate da unui iubit, însă mîna trebuie dată numai celui înţelept.

Prin urmare, un predicator iscusit îşi va formula „probele" speculative (evitînd să pomenească prea multe şi să intre în chestiuni

de amănunt) încă de la începutul demonstrației, cînd se presupune că cei de față sînt încă destul de odihniți.

E de preferat ca între argumentele invocate să existe o succesiune logică, însă în caz de dificultate mîna nu trebuie forțată prea tare: episcopul filojansenist José Climent nu se înșela cu totul atunci cînd îl critica pe un orator faimos „care într-o predică ținută la Sfîntul Isidor a meditat îndelung pe seama numelui latin al sfîntului, împărțindu-l în *Isis* și *Dorus* și scoțîndu-și materie pentru predică din ceea ce poeții spuseseră despre acești zei mincinoși". De altfel, dacă vreuna dintre probe nu e prea convingătoare, va fi bine ca ea să fie situată într-o poziție mai puțin bătătoare la ochi, în partea centrală a demonstrației.

Pînă acum, predicatorul nostru a atins două scopuri: a expus unele concepte doctrinare (satisfăcînd astfel funcția didactică pe care trebuie să o aibă orice predică) și a încălzit psihologic mediul, așa cum este necesar pentru introducerea considerațiilor morale menite să-i emoționeze pe cei de față și să aprindă în ei intenția de a se îndepta. În acest moment, un rol de frunte îl preia acea *magnitudo* la care tocmai ne-am referit, adică tehnica de a evidenția mărimea binelui și a răului ce pot fi, într-un fel sau altul, legate de subiectul expus. Cu ajutorul unui *crescendo* al glasului, predicatorul se va folosi de obișnuitul arsenal retoric – descrieri, comparații, alegorii – și chiar de unele expediente teatrale, pentru a obține rezultatul dorit. Judecînd după mărturiile despre Jean-François Régis și Baltasar Gracián, citirea în fața auditoriului a unei scrisori sosite din cer sau din infern era destul de obișnuită, dar și mai răspîndit era obiceiul de a dialoga cu un craniu sau cu un crucifix. Cum am văzut, această ultimă variantă putea cunoaște variante individuale: E. Orozco a amintit cazul iezuitului Juan Bautista Escarlo, care, predicînd la Valença în timpul Postului Mare din anul 1643, „a arătat un craniu ca și cum ar fi fost al unei faimoase curtezane ce trăise în oraș".

Demonstrația este menită să culmineze într-o reflecție sau într-o replică de efect, păstrate pentru final datorită marii lor puteri de a emoționa. Rareori însă putea fi mai spectaculoasă decît aceea, descrisă de portughezul Antonio Vieira, a unei predici rostite într-a opta duminică înainte de Paștile anului 1655:

> Într-o predică despre Patimi, oratorul, ajuns la scena cu Pilat, povestește cum Cristos a fost făcut rege în batjocură. Spune că au luat o mantie stacojie și i-au aruncat-o pe spate, iar auditoriul ascultă cu mare atenție. Spune că au împletit o coroană de spini și i-au așezat-o pe cap, și toți rămîn ațintiți. Mai spune că i-au legat mîinile și i-au dat ca sceptru o trestie, iar ascultătorii rămîn în tăcere și cu sufletul la gură. În acest moment se deschide un cort și apare imaginea lui *ecce homo*, iar aici îi vezi pe toți aruncîndu-se la pămînt și bătîndu-se cu pumnii în piept, plîngînd, strigînd, urlînd, pălmuindu-se...

Atunci predicatorul, fără a lăsa să se stingă acest climax emoțional, va începe epilogul, care va consta îndeobște într-o reluare a celor mai

eficiente argumente, amplificate după caz: va vorbi „cu expresii mai tari, mai semnificative şi chiar hiperbolice, mai grabnic şi cu un glas mai puternic, cu mai multă tensiune şi sentiment, cu apostrofe, întrebări şi exclamaţii despre ceea ce va fi spus şi dovedit în predică, pentru ca, în cele din urmă, să încheie în slavă şi frumuseţe” (Terrones).

Predica la ţară

Dacă predicarea s-ar fi mărginit la centrele urbane, cu greu ar fi izbutit Reforma catolică să ajungă pînă la majoritatea europenilor din secolul al XVII-lea: de fapt, în oraşe se găseau numeroase parohii şi mănăstiri, însă în fond doar o mică parte din populaţie locuia la oraş. Problema ridicată de dezechilibrul dintre distribuţia locuitorilor şi cea a resurselor pastorale a fost înfruntată prin misiunile interioare: un instrument care, deşi a fost întrebuinţat şi în alte epoci, în perioada barocă a cunoscut o dezvoltare extaordinară. Este vorba de o evanghelizare itinerantă, în care un grup de predicatori, activi cu precădere în zonele rurale, îi instruiau pe oameni şi le înteţeau credinţa prin intermediul unor predici şi practici evlavioase. Clerul secular fiind prea puţin potrivit pentru asemenea misiuni, sarcina lor a fost susţinută mai ales de ordinele monastice şi de noile congregaţii.

După cum era orientată spre convertirea protestanţilor sau spre ameliorarea condiţiilor spirituale ale catolicilor, misiunea înclina să insiste în mai mare măsură pe activitatea catehetică sau pe cea penitenţială. Totuşi, graniţele dintre aceste două tipuri erau mai puţin net definite decît ne-am putea aştepta. În realitate, predomina o idee unitară despre apostolat (în fond, exista un singur duşman, Satana), oglindită în căutarea unei convertiri generalizate a tuturor sufletelor, care în practică nu făcea o prea mare deosebire între eretici şi simplii neştiutori. Capucinul Nicolas de Dijon exprima o părere curentă a vremii atunci cînd afirma că, mai mult decît superstiţia, ignoranţa constituia principala tară a vieţii religioase din mediile rurale, chiar dacă aici, spre deosebire de oraşe, nu lipsea bunăvoinţa de a învăţa şi de a deveni mai buni. La începutul secolului al XVII-lea, o mare parte din Franţa şi din imperiu era considerată un teritoriu pentru misiuni, nu numai din cauza devierilor doctrinare, ci pentru lipsa de instruire ce domnea aici. Aceasta nu înseamnă că cultura religioasă era mai evoluată în zonele din Europa Meridională rămase neatinse de contaminarea protestantă: părintele León povestea că în unele locuri mai retrase din regiunea muntoasă din Alpujarras de multă vreme nu mai fusese ascultată, ba chiar nu se ştia ce înseamnă o predică. „Erau femei sub optsprezece ani care, cum nu mai auziseră niciodată strigîndu-se în biserică, atunci cînd în decursul predicii ridicam glasul, îşi ascundeau şi îşi acopereau faţa, temîndu-se că vrem să le pedepsim”

(P. Herrera). Italianul Paulucci amintea că în anumite localităţi din regatul Neapolelui mulţi oameni, fiind întrebaţi cine este Dumnezeu, răspunseseră că era papa, sau potentatul din partea locului, sau înşişi misionarii care îi catehizau (C. Russo).

Neîndoielnic, capucinii şi iezuiţii, iniţiatorii mişcării misionare, căreia i-au aplicat amprenta proprie prin intensitatea angajamentului lor, puneau accentul mai mult pe convertirea inimii decît pe cea a intelectului. În practică, aceasta ducea la o predilecţie pentru expedientele spectaculoase şi, dacă vrem, „baroce" (B. Dompnier). Congregaţia Misiunii – chiar aşa a fost numită –, întemeiată de Sfîntul Vincenzo de Paoli în 1625, cultiva în schimb un fel de evanghelizare mai catehetic, străin în mod premeditat de arsenalul emoţional pe atunci în vogă. Apărută prin angajamentul de a exercita activitatea misionară pe domeniile feudale ale familiei Gondi, congregaţia s-a extins rapid în restul Franţei, în Italia şi în Polonia.

Oricare ar fi fost instituţia de care ţinea, misionarului i se atribuia îndeobşte un statut funcţional diferit de cel al unui simplu cleric regulat. Acest fapt era evident în ordinul capucinilor, unde titlul de „misionar" era net deosebit chiar în afara mănăstirii de acela de „predicator", ambele nefiind la îndemîna oricărui membru al ordinului. Capitulul general din 1698 a încercat să evite abuzul, observat în unele provincii, prin care „toţi sau aproape toţi predicatorii pretindeau că sînt misionari fără să aibă înzestrarea necesară" (B. de Carrocera). Care era aceasta, se deduce lesne din modul lor aparte de viaţă. În primul rînd, trebuiau să păstreze în orice împrejurare o conduită pe cît posibil conformă cu viaţa mănăstirească sau cu regula ordinului: să călătorească întotdeauna pe jos, în tăcere sau vorbind de lucruri supranaturale, să se poarte întotdeauna exemplar, să trăiască într-un fel sobru, să nu se lase furaţi de curiozităţile lumeşti şi, desigur, să evite frecventarea femeilor. Membrii congregaţiei trebuiau să se trezească la ora patru dimineaţa ca să recite slujba şi să-şi execute meditaţia individuală. Dimineaţa era ocupată în întregime cu predica şi cu spovedaniile. După-amiaza erau predicarea doctrinară (catehismul „mare" şi cel „mic") şi, în sfîrşit, cîteva ore de confesional, de multe ori seara tîrziu. Era ceva de lucru: în primii şase ani de viaţă ai congregaţiei, misionarii Sfîntului Vincenzo – care pînă în 1631 au fost doar în număr de şapte – au predicat în 140 de misiuni de două sau trei săptămîni fiecare, iar în cei optsprezece ani de activitate ai săi, Renault de Legendre, unul dintre părinţii francezi care au instituit casa de la Roma, a luat parte la 106 misiuni. Unui asemenea ritm de lucru trebuie să i se adauge o alimentaţie precară, deplasări foarte obositoare şi o anumită ignorare a asperităţilor climatice: astfel se explică unele decese premature, ca acela al lui Cosimo Galilei, nepot al savantului pisan, mort de ftizie galopantă la Napoli, în vîrstă de 36 de ani (L. Mezzadri). Dacă activitatea se desfăşura în ţările protestante,

apărea riscul unei morţi violente de mîna vreunui fanatic: aceasta a fost soarta lui Marc Roy, un capucin german pe care Congregaţia „Propaganda Fide” îl însărcinase să extindă misiunile în cantonul Graubünden. În definitiv, pentru asumarea unor sarcini atît de anevoioase era necesară depăşirea unei simple concepţii omeneşti asupra misiunii, iar aceasta justifica, în consecinţă, prestigiul popular de care se bucurau îndeobşte cei ce i se dedicau. Prin urmare, putem împărtăşi pe deplin opinia lui don Pedro de Lepe, episcop de Calahorra, care opunea predicii preţioziste, obişnuită pe vremea sa, predicarea misionară: aceasta „nu se preocupă de aparenţa sclipitoare, ci de salvarea sufletelor” (A. Domínguez Ortiz).

Cum se desfăşura o misiune? Mai întîi trebuie precizat că se evitau cu înţelepciune presiunile economice asupra satelor în care exista intenţia de a se predica, adesea sărăcite de exploatare: cheltuielile erau acoperite prin înzestrări ce puteau fi de origini foarte diferite. De pildă, misiunea iezuiţilor de a ţine predicile din lunea şi marţea de Rusalii la San Martín de Prados era finanţată de un legat testamentar al parohului, care destinase în acest scop o rentă de 27 *ferrados* de grîu, 13 de secară şi două găini. Mult mai consistentă era pensia anuală de 200 de ducaţi acordată de contele de Altamira mănăstirii dominicane din Santiago pentru ca aceasta să-şi desfăşoare misiunile pe feudele sale: iniţial, cu aceasta s-au ocupat iezuiţii, însă în 1639, din motive nelămurite, însărcinarea le-a fost revocată (A. Pardo Villar). În dioceza Tarantasia, în schimb parohiile au beneficiat, începînd cu cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, de fonduri cu care se puteau efectua misiuni la intervale regulate de cîţiva ani (M. Hundry). De multe ori, interesaţi ca vizitele lor pastorale să fie precedate de misiuni, episcopii erau cei care suportau cheltuielile prin vărsăminte private sau prin donaţii în acest scop. Uneori, prelaţii asistau personal la predici, chiar dacă aceasta putea trezi temeri în rîndurile credincioşilor: conform lui Luigi Mezzadri, la Fiordini „lumea se temea că misionarii îi vor dezvălui episcopului scandalurile”.

Misiunile se puteau desfăşura în orice perioadă a anului, excluse fiind, din motive evidente, Postul Mare şi Postul Crăciunului. Ele se ţineau rareori spre sfîrşitul verii, sezonul culesului, cînd nu era suficientă vreme pentru aceste evlavii. În celelalte perioade, cei trei sau patru membri ai grupului misionar predicau fără întrerupere (chiar dacă variantele de repertoriu erau neînsemnate), pe o rază care le permitea să se deplaseze pe jos de la mănăstire.

În general, misionarii erau bine primiţi, întrucît programul lor implica o întrerupere a monotonei vieţi de la ţară şi o salutară schimbare a obişnuinţelor mentale. În fiecare dintre cele cincisprezece sau treizeci de zile ale misiunii se succedau predici de diferite genuri: catehisme, predici doctrinare şi, de bună seamă, predici cu caracter moral, în care se vorbea despre moarte, Judecata de Apoi, rai şi iad, ca şi despre

consecinţele dezastruoase ale unei vieţi ticăloase, petrecute întorcîndu-i spatele Domnului. Membrii congregaţiei – lazariştii – înclinau să reducă dramatismul implicit din aceste teme expunîndu-le foarte de dimineaţă. De obicei însă, cum am văzut, se prefera accentuarea aspectelor celor mai înfricoşătoare, folosind şi unele expediente nu tocmai retorice pentru a compensa slaba receptivitate a publicului la discursurile de un ton mai intelectual. Semiîntunericul dintr-o biserică într-o seară de iarnă, cu flăcările lumînărilor pîlpîind la trecerea aerului, constituia mediul cel mai potrivit pentru acest tip de predică, căruia s-a sfîrşit prin a i se atribui numele semnificativ de „predică în maniera capucinilor”.

Rolul fruntaş al predicării nu excludea alte activităţi, mai mult sau mai puţin legate de carisma instituţională a grupului misionar. În toamna anului 1614, cînd iezuiţii Gaspar de la Peña şi Pedro León au participat la o misiune în districtul Aracena, pe lîngă zilele întregi de predici şi spovedanii, s-au dedicat vizitării închisorilor, şcolilor şi spitalelor şi chiar au izbutit, dacă ne luăm după relatarea citată de Herrera, să „lege prietenii, dintre care unele de o mare însemnătate”. În ceea ce-i privea, capucinii obişnuiau să organizeze procesiuni solemne de *via crucis* şi ceremonii euharistice precum slujbele şi rugăciunile de patruzeci de ore. Misiunile lor se încheiau printr-o procesiune de mare efect, în care călugării şi penitenţii străbăteau străzile purtînd cruci grele pe umeri.

Cea mai evidentă dovadă a bunelor rezultate ale unei misiuni era numărul mare de credincioşi care se apropiau de sacramentul penitenţei; de accea misionarii, care primeau în prealabil de la episcopul local împuternicirea de a absolvi de păcatele ce intrau în competenţa acestuia, obişnuiau să dedice un timp ceva mai îndelungat confesiunii auriculare secrete. Pentru aceia care îndeobşte se abţineau de la spovedanie din cauza resentimentelor faţă de parohul de la faţa locului, aceasta reprezenta cea mai bună ocazie pentru a-şi regla socotelile cu Cel de Sus. Neîndoielnic, nevoia stringentă de purificare se năştea, în majoritatea cazurilor, din atmosfera de convertire generală tipică acestor zile. Atunci puteau fi văzute şiruri lungi în aşteptare în faţa confesionalelor ori penitenţi nerăbdători, sosiţi la nişte ore nepotrivite pentru a se elibera de un „şarpe” (*culebrón*, un termen cu o mare recurenţă în vocabularul misionarilor) care se deşteptase pe neaşteptate, după o letargie de mai mulţi ani.

Dacă populaţia colabora în măsura aşteptată, în ultimele zile ale misiunii se simţea limpede un climat spiritual reînnoit. Această fervoare se traducea (ceea ce nu-i puţin lucru) în iertarea reciprocă de ofense mai mult sau mai puţin grave, în concilierea unor situaţii de litigiu şi într-o reformă generală a obiceiurilor. Era momentul dizolvării concubinajelor şi al reparării nedreptăţilor bătătoare la ochi, în faţa unui sat uimit de căinţa păcătoşilor săi celor mai notorii. Se închidea

casa de toleranţă locală, ale cărei gazde promiteau să se îndrepte radical, şi eventual chiar se asista, în mijlocul mulţimii înduioşate, la plecarea clericilor după încheierea misiunii.

De bună seamă – contraste ale Barocului –, toată lumea ştia că aceste efecte spectaculoase aveau să fie de scurtă durată şi că la puţină vreme, eventual după cîteva săptămîni, vechea atmosferă avea să se restabilească. Conştienţi de acest fapt, misionarii căutau să-şi consolideze cît mai durabil cuceririle spirituale. Ştiind că o soluţie stabilă presupunea o îmbunătăţire a clerului rural, Sfîntul Vincenzo de Paoli şi-a orientat iniţiativele în această direcţie. În alte cazuri, s-a căutat înrădăcinarea unor confrerii şi congregaţii penitenţiale (*Escuelas de Cristo*, *Terz'Ordine Francescano*) şi a unor practici cucernice precum *via crucis* şi rozariul. Alţii, în sfîrşit, anticipînd viitorul, recurgeau din plin la tipar. Episcopul Barcia y Zambrana, promotor a numeroase misiuni, obişnuia să împartă în rîndul credincioşilor din dioceză cărţulii precum *El jardín florido del alma* sau *Práctica del Santísimo Rosario*. După cum spunea capucinul Manuel de Jaén, „ceea ce se predică se uită repede, pe cînd ceea ce se tipăreşte durează multă vreme". Răspîndirea culturii religioase prin intermediul cărţii tipărite în epoca barocă ţine însă, sub toate aspectele, de o altă poveste.

Referinţe bibliografice

Bibliografia despre predicator ca tip uman este foarte săracă. Deosebit de bogată este în schimb cea privind teoria retoricii şi a predicării ca fapt colectiv. Lipsesc în general viziunile de ansamblu la nivel naţional asupra predicatorului şi a predicării, dar există cele asupra retoricii, care nu reprezintă însă subiectul specific al paginilor de mai sus. Mai ales, există foarte puţine lucrări în care cele trei teme pomenite să fie examinate pe temeiul unei confruntări interconfesionale. În continuare, ne vom mărgini să cităm lucrările din care am extras date şi idei pentru prezentul eseu.

* * *, „Estudios sobre el Barrocco", in *Revista de la Universidad de Madrid*, XI (1962).

* * *, *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, 1986.

* * *, *Transmettre la foi : XVI^{e}-XX^{e} siècles. Actes du 109^{e} congrès national des sociétés savantes. Dijon, 1984. I: Pastorale et prédication en France*, Paris, 1984.

E. Alarcos, „Los sermones de Paravicino", in *Revista de Filología Española*, XXIV (1937), pp. 162-197, 249-319.

Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII. Atti del V Convegno di aggiornamento (Bologna, 3-7 settembre 1979)*, Napoli, 1982.

B. Martinez, „Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española", in *Hispania Sacra*, XL (1988), pp. 315-388.

P. Bayley, *French pulpit oratory, 1598-1600. A study in themes and styles, with a descriptive catalogue of printed texts*, London, 1980.
B. Bennassar *et al.*, *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles*, Paris, 1979.
C. Black, „Perugia and Post-Tridentine Church Reform", in *The Journal of Ecclesiastical History*, XXXV (1984), pp. 429-451.
J. Calvo Poyato, „Religiosidad y calamidades en tierras de Córdoba a finales del siglo XVII", in *Hispania Sacra*, XXXIX (1987), pp. 185-200.
M. Campanelli, „La biblioteca di un parroco meridionale alla fine del Seicento", in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, CIII (1985), pp. 285-353.
B. de Carrocera, *La provincia de frailes menores capuchinos de Castilla*, vol. I, „1575-1701", Madrid, 1949.
E. Casas (coord.), *La retórica en España*, Madrid, 1980.
B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero. Poesia e letteratura. Vita morale*, Bari, 1929.
H. Davies, *Like Angels from a Cloud: the English Metaphysical Preachers, 1588-1645*, San Marino, 1986.
G. De Rosa, „Il francescano Cornelio Musso dal concilio di Trento alla diocesi di Bitonto", in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XL (1986), pp. 55-91.
A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII. I: El estamento eclesiástico*, Madrid, 1970.
B. Dompnier, „Les missions des Capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France", in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, LXX (1984), pp. 127-147.
M. Fernández Alvarez, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Madrid, 1984.
A. Fino, „Chiesa e società nelle diocesi di Terra di Lavoro a sud del Volturno in età postridentina (1585-1630)", in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXXV (1981), pp. 388-449.
P. Luigi da Gatteo, *La peste a Bologna nel 1630*, Forlì, 1930.
F. Heal, R. O'Day (coord.), *Church and society in England: Henry VIII to James I*, London, 1977.
P. Herrera Puga, *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Madrid, 1974.
M. Herrero García (coord.), *Sermonario clásico: con un ensayo sobre la oratoria sagrada*, Madrid – Buenos Aires, 1942.
T. Goyet, J.P. Collinet (coord.), *Journées Bossuet. La prédication au XVIIe siècle*, Paris, 1980.
A. Guidetti, *Le missioni popolari: I grandi Gesuiti italiani*, Milano, 1988.
D. Julia, D. McKee, „Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVIIe siècle", in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, LXIX (1982), pp. 61-66.
F. Lebrun (coord.), *Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, 1980.
L. Lopez Santos, „La oratoria sagrada en el Seiscientos (un libro inédito del P. Valentin Céspedes", in *Revista de Filología Española*, XXX (1946), pp. 353-368.
A.M. Martí, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, 1972.
R. Martorell Téllez-Girón (coord.), *Anales de Madrid de León Pinelo. Reinado de Felipe III. Años 1598 a 1621*, Madrid, 1931.
M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1986.

L. Mezzadri, „Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa (1642-1700)", in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXXIII (1979), pp. 12-44.

Idem, *Vincent de Paul (1581-1660),* Paris, 1985.

A. Pardo Villar, *Los domínicos en Santiago (Apuntes históricos)*, Santiago, 1953.

M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana,* vol. II, „Il Cinquecento e il Seicento", Roma, 1978.

P. Pierrard, *Le prêtre français du concile de Trente à nos jours*, Paris, 1986.

S. Juan de Ribera, *Sermones. Primera transcripción de los originales autógrafos, notas y estudio preliminar por Ramón Robres Lluch*, Valencia, 1987.

R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, 1981.

E. Santini, *L'eloquenza italiana dal Concilio tridentino ai nostri giorni: gli oratori sacri*, Milano, 1923.

J.P. Savignac, *Historia de la Iglesia. II: La Iglesia en la edad moderna*, Madrid, 1989.

H.D. Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, 1978.

D. Shuger, „The Christian Grand Style in Renaissance Rhetoric", in *Viator*, XVI (1985), pp. 337-366.

F. Terrones del Caño, *Instrucción de Predicadores. Prólogo y notas del p. Félix G. Olmedo*, Madrid, 1946.

MISIONARUL

Adriano Prosperi

Maniera apostolică şi cea „judiciară"

Preaînaltele îndatoriri ale papei cuprind tot ceea ce poate ţine de salvarea sufletelor, însă în primul rînd îngrijirea credinţei catolice, faţă de care două lucrări sînt trebuitoare: una de a o menţine în rîndul credincioşilor silindu-i chiar prin pedepse să o păstreze ferm, iar cealaltă de a o răspîndi şi propaga în rîndurile necredincioşilor. De aceea, în sfînta Biserică au fost păstrate două maniere, una judiciară, întru care a fost instituit oficiul Sfintei Inchiziţii, iar cealaltă morală, sau mai curînd apostolică, prin care misiunile lucrătorilor se îndreaptă neîncetat către popoarele care au mai mare nevoie. Prin urmare, s-au înfiinţat numeroase seminarii şi colegii, pentru instruirea celor ce vor fi trimişi, ca şi pentru sprijinirea noilor convertiţi[1].

Scrisoarea din 15 ianuarie 1622, prin care tuturor nunţiilor apostolici li se anunţa apariţia noii Congregaţii „de Propaganda Fide" sau „de propagandă" – cum i s-a spus foarte repede, printr-o simplificare birocratică menită unui succes mare şi imprevizibil –, distingea, pe scurt, două greutăţi şi două măsuri. Una era tratarea „credincioşilor", şi alta a „necredincioşilor". Credincioşii erau supuşii principilor aflaţi în subordinea autorităţii papei, iar necredincioşii, toţi ceilalţi – adică atît populaţiile necreştine din America, Africa şi Asia, cît şi supuşii principilor protestanţi. Această distincţie nu epuizează însă diversitatea cazurilor, cîtă vreme pe teritoriile principilor catolici se găseau şi supuşi care, deşi nu erau catolici, nu puteau fi trataţi ca nişte eretici: „...în provinciile catolice se găsesc evrei, după cum eretici, schismatici şi necredincioşi se nimeresc prin porturi şi prin pieţe ori trăiesc pe la frontiere". În cazul lor, trebuia să se renunţe la folosirea Inchiziţiei şi să se treacă, cu resemnare, la tehnicile persuadării.

Nu ne-am aştepta să întîlnim un asemenea limbaj la această dată, cînd întreaga Europă era lovită de ororile războiului religios care mai tîrziu avea să se numească „de treizeci de ani". Totuşi, acesta era rezultatul cel mai important al aprinşelor polemici din veacul al XVI-lea asupra folosirii violenţei în chestiunile religioase, polemici ce străbătuseră trasee diferite, în funcţie de obiect – necredincioşi din afara

1. Circulara Sfintei Congregaţii a Nunţiilor apostolici din 15 ianuarie 1622, editată în *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, îngrijită de J. Metzler, vol. III, t. 2, Herder, Roma – Freiburg – Wien, 1976, pp. 656-658.

Europei sau eretici europeni –, dar care acum ajungeau la o schemă operaţională provizorie. Multă vreme, se evitase o distincţie prea riguroasă, ba chiar existase tentaţia de a opune pur şi simplu taberei „catolice” pe aceea a „celorlalţi”, aplicîndu-le tuturor aceeaşi folosire violentă a constrîngerii. Este suficient să ne întoarcem cu cîteva decenii în urmă : la jumătatea secolului al XVI-lea, teologul spaniol Alfonso de Castro susţinuse legalitatea folosirii violenţei împotriva ereticilor, ca şi justeţea războiului de cucerire pentru creştinarea Indiilor occidentale, iar în cazul evreilor din interiorul societăţii creştine, acolo unde li se îngăduise să-şi păstreze identitatea religioasă (în nici un caz în Peninsula Iberică şi în teritoriile spaniole), legalitatea convertirii violente fusese susţinută de juristul Marquardo de Susannis, în consens cu presiunile teoretice şi practice ale papei Paul al IV-lea.

În enciclica din 1622, cele două căi – a blîndeţii şi a violenţei – erau juxtapuse şi prezentate drept complementare, însă una aparţinea trecutului, pe cînd cealaltă privea către viitor. În secolul al XVII-lea, cînd misiunile religioase şi-au cîştigat întîietatea, partea cea mai dificilă a lucrării Inchiziţiei se sfîrşise în esenţă. Erezia nu mai constituia o problemă stringentă în sînul ţărilor catolice. De bună seamă, eretici se găseau în continuare, însă nu mai erau consideraţi o primejdie gravă. Execuţiile capitale reprezentau cazuri-limită. De regulă, chestiunile se rezolvau prin abjurări mai curînd grăbite, pentru care erau pregătite formulare birocratice tipărite. Este adevărat, exista problema vrăjitoriei, dar şi în acest caz s-ar spune că urgenţa bătăliei dintre adevărata religie şi religia alternativă a diavolului făcea loc unei situaţii mult mai complicate, pe care inchizitorii se străduiau s-o descifreze cu o bună doză de sînge rece şi de scepticism. Raportul acestora cu poporul ce le fusese încredinţat spre control presupunea, de asemenea, răbdare, înţelepciune şi persuasiune.

Pe scurt, inchizitorilor din veacul al XVII-lea adevărul nu le apărea atît de evident ca predecesorilor lor pe vremea brutalei ciocniri cu Reforma protestantă.

De altfel, îndoiala şi perplexitatea predominau. Frumoasa certitudine asupra evidenţei adevărului, care nu cedase pe timpul bătăliilor violente din perioada Reformei, acum dispăruse. Impulsul de reînnoire generală, trecînd de la lupta de idei la guvernare, se rătăcise ca într-un labirint de poteci. Disputele teologice constituiau acum o materie pentru specialişti, nemaisuscitînd entuziasmele naive şi confuze de odinioară. Apoi, cei ce se aflau în situaţia de a călăuzi conduita morală (sau pur şi simplu de a reflecta pe această temă) trebuiau să renunţe la marea şi fascinanta simplitate a modelelor evanghelice pentru a urma căi mult mai încîlcite. Comportamentele umane apăreau complicate, greu de înţeles şi de îndrumat. Teologia morală se pierdea în pădurea cazuisticii, pe cînd căutarea binelui se rătăcea în meandrele identificării răului minor. Lucrurile stăteau astfel dintr-un capăt în celălalt

al creştinătăţii europene. Şi în lumea protestantă, transparenţa căii celei drepte şi puternicul glas al conştiinţei păreau umbrite de îndoială şi de perplexitate: cazuistica, înţeleasă ca ştiinţă morală şi căutare a unui fir prin labirinturile alegerii între bine şi rău, îşi găsea ascultători cu mult în afara frontierelor catolice[2].

Iată de ce alegerea persuadării blînde apărea ca fiind cea mai indicată. Iată de ce sarcina misionarului devenea mai seducătoare. Munca sa se caracterizase dintotdeauna prin folosirea unor mijloace paşnice. Apoi, într-o epocă în care aspra polemică teologică de pe vremea Reformei se topise într-o complicată şi logorantă ştiinţă academică a controversei, sarcina de a se adresa unor interlocutori îndepărtaţi şi cu totul străini de conflictele dintre creştini – „necredincioşii" – prezenta întreaga fascinaţie irezistibilă a exotismului.

Asemenea ştiinţei persuadării, exotismul se baza în primul rînd pe medierea cuvîntului, iar cuvîntul – cel vorbit, al misionarilor care se adresau popoarelor „necredincioase", şi cel scris şi tipărit, al celor care au povestit şi au propagat misiunile în Europa – a dominat în acest sens fără drept de apel.

Între zis şi făcut era cale lungă – toate mările şi oceanele lumii –, însă distanţele se anulau mulţumită puterii cuvintelor, iar această putere, aplicată la medierea imaginilor din noile lumi, a atins culmi remarcabile în operele ordinelor misionare. Să ne gîndim – ca să dăm un exemplu – la cărţile lui Daniello Bartoli.

Bartoli nu a văzut niciodată lucrurile despre care a scris. Viaţa şi-a petrecut-o „timp de mai bine de treizeci de ani... într-o cămăruţă, între un crucifix şi teancuri de cărţi, de manuscrise, de documente, scriind cu o inimoasă răbdare"[3]. Cărţile sale au deschis însă orizonturi întinse în faţa fanteziei cititorilor.

Despre maniera de lucru a lui Bartoli cunoaştem ceea ce el însuşi ne spune în mai multe rînduri, şi anume că tot ce iese de sub pana sa se întemeiază pe relatări autentice ale martorilor şi ale protagoniştilor întîmplărilor povestite. La fel au procedat mulţi alţii, care, atraşi de farmecul literaturii de călătorii şi de aventuri, şi-au lăsat imaginaţia înflăcărată de povestirile ascultate şi s-au pomenit scrutînd peisajele exotice peste umerii misionarilor. Bartoli însuşi ar fi putut să-şi adreseze întrebarea retorică pe care avea să şi-o pună, cu un veac mai tîrziu, Ludovico Antonio Muratori: „Dar cum am ajuns eu, închis în Modena şi fără să fi pus vreodată piciorul în afara Italiei, să vorbesc despre nişte tărîmuri atît de îndepărtate şi de ciudate?", la care putea răspunde cu aceleaşi cuvinte: „Răspund că eu, dacă nu cu picioarele

2. *Cf.* E. Leites (coord.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge Univ. Press – Maison des sciences de l'Homme, Cambridge – Paris, 1989.
3. E. Raimondi, Nota introduttiva, in D. Bartoli, *Scritti*, Torino, 1977, p. IX.

mele, cu picioarele altora m-am deplasat în Paraguay şi cu ochii altora am vizitat acele misiuni binecuvîntate, aşa încît pot aduce o bună mărturie pentru ceea ce voi spune”.

La rîndul său, Bartoli călătorise pe picioarele altora:

> Iar eu într-acestea, ca şi în toate celelalte, mă voi sprijini pe amintirile nesmintite ale oamenilor... care au trăit în China, cu voia Domnului, nu zece sau cincisprezece luni, închişi într-un castel cu domiciliu forţat, ci obişnuiţi cu tot ce înseamnă acel regat: aceasta prin cei douăzeci, treizeci, patruzeci şi mai bine de ani petrecuţi, nu doar ziua în truda misiunilor apostolice, ci şi nopţile, în îndelungatul şi istovitorul studiu al literelor şi ştiinţelor din partea locului, pînă la a deveni maeştri pentru chiar maeştrii acelei ţări. Iar eu, spre a mă folosi de ele, am scrierile originale ale acestora într-un număr foarte mare, pe lîngă glasul viu al altora, veniţi de acolo şi din China, de la Macao pînă la Pekin, adică de la un capăt la celălalt, martori oculari[4].

Prin urmare, povestirea misiunilor nu se năştea separată de practica misionară: aceiaşi bărbaţi care depuseseră atîtea eforturi în întreprinderea cuceririi religioase produseseră şi scrieri. Era însă aproape inutil să aminteşti acest fapt în vremea lui Bartoli: de zeci de ani, tiparniţele produceau neîncetat noi culegeri de *Scrisori* şi de *Înştiinţări* care puneau la dispoziţia oricărei categorii de cititori relatări ale călătoriilor şi experienţelor misionarilor europeni în lume. Nu întîmplător a menţionat însă Bartoli că sursele sale erau „scrierile originale”: în realitate, ceea ce apărea tipărit nu era textul neatins al scrisorilor trimise de misionari, ci rezultatul unei munci editoriale complexe, alcătuită din selecţie şi cenzură, ce urmărea să furnizeze o anumită imagine şi să controleze cu precizie reacţiile cititorilor – pe scurt, o muncă destinată propagandei. Astfel, se putea întîmpla ca o sortare minuţioasă să reducă la un număr de opt cele patruzeci de scrisori trimise de doi misionari din China în anii 1583 şi 1584[5].

În clipa în care Bartoli se apropia de extraordinara bogăţie a originalelor păstrate în arhive, legătura pe care reuşea s-o stabilească cu protagoniştii povestirii nu putea fi redusă la aceea dintre un istoric şi sursele sale. Între activitatea misionară şi aceea de istoric al misiunilor

---

4. Bartoli, *Scritti*, cit., p. 123. De Muratori vezi *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Palermo, 1985, p. 32.
5. Ne referim şi la *Avvisi della Cina dell'ottantatrè et dell'ottantaquattro*, publicate ca anexă la *Avvisi del Giappone degli anni 1582, 83 ed 84 con alcuni altri della Cina dell'83 e 84 cavati dalle lettere della Compagnia di Gesù*, Zanetti, Roma, 1586, pentru care vezi comentariile lui M. Howard Rienstra, *Jesuit Letters from China 1583-84*, University of Minnesota, Minneapolis, 1986. Mai puţin cunoscută este folosirea imaginilor ca instrument de informare etnografică; vezi însă studiul întreprins de Bernardette Majorana, *La gloriosa impresa. Storia e immagini di un viaggio secentesco*, Palermo, 1990, pp. 21 şi urm.

exista o legătură profundă, pe care Bartoli o dezvăluie atunci cînd subliniază „îndelungatul şi istovitorul studiu” care ocupa nopţile acestor bărbaţi.

Exerciţiul eroic al literelor şi ştiinţelor: această formulă este suficientă pentru a indica adevăratul moment al întîlnirii dintre istoricul misiunilor şi personajele sale. Închis o viaţă întreagă în micul său birou, ca într-un domiciliu forţat, Bartoli vedea în misionarii iezuiţi din China o combinaţie armonioasă a străduinţelor apostolice cu cele literare, a căror experienţă se simţea constrîns să o trăiască la o scară redusă. Dacă ziua misiunii apostolice era istovitoare, nopţile dedicate studiului erau şi mai trudnice. Cartea constituia instrumentul necesar pentru înţelegerea lumii şi pentru ca lumea să fie făcută să înţeleagă: cum scrisese Antonio Possevino, un alt iezuit, suficient de expert în cărţi încît să elaboreze canonul bibliografic al catolicismului post-tridentin, Dumnezeu era autorul unei cărţi – lumea – şi profesorul la a cărui „cerească şcoală” trebuia să înveţi[6].

Totuşi, descrierea lumii constituia o problemă străveche, iar cei ce o apucau pe această cale erau nevoiţi să ţină seama de o îndelungată tradiţie, care cunoscuse un brusc reviriment în secolul al XVI-lea. Era vorba de a şti ce anume trebuia văzut şi cum trebuia descris, iar aici reţetele erau la fel de diferite ca şi tipurile de călători. Unii încercaseră să elaboreze o tipologie exhaustivă: de pildă, spre sfîrşitul secolului al XVI-lea, germanul Albrecht Meier elaborase şi publicase un *Methodus describendi regiones*, unde indica în ordine feluritele probleme de care trebuia să se ţină seama: în opinia sa, era nesesar să se observe obiceiurile, practicile sociale, schimburile economice, sistemele de administrare a justiţiei, taxele, sărbătorile, riturile şi ceremoniile, modalităţile de distracţie şi de petrecere a timpului liber şi aşa mai departe[7]. Calătorii la care se referea acesta coincideau în esenţă cu aceia enumeraţi de iezuitul Antonio Possevino în introducerea la studiul geografiei: „marinarii, neguţătorii, soldaţii”[8], dar şi oameni dedicaţi studiului şi gentilomi în căutare de instrucţie. Pe scurt, exista o cerere largă de cunoaştere geografică, la care se cuvenea să se răspundă. Misionarii se obişnuiseră de multă vreme să povestească despre popoare „diferite” –

6. A. Possevino, *Coltura degl'ingegni*, presso G. Greco, Vicenza, 1598, p. 3.
7. Ediţia latină (Lucius, Helmstadii, 1587) a fost urmată, doi ani mai tîrziu, de o versiune englezească: *Certain briefe, and speciall instructions for gentlemen, merchants, students, souldiers, marriners etc.*, despre care *cf.* Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth Centuries*, Philadelphia, 1964, p. 187. Despre îndrumările pentru călători din secolul al XVI-lea vezi eseul lui J. Stangl, „The Methodising of Travel in the 16th Century. A Tale of Three Cities”, în *History and Anthropology*, 4, 1990, pp. 303-338.
8. A. Possevino, *Apparato all'historia di tutte le nationi et il modo di studiare la geografia*, in Venetia presso Gio. Battista Ciotti, 1598, c. 239*v*.

cel puţin de cînd Giovanni da Pian del Carpine scrisese *Historia Mongolorum*. Punctului de vedere al negustorului, care urmărea ocaziile de cîştig şi mărfurile (cîte stofe şi cîte pietere preţioase în *Liber diversorum* sau „a minunăţiilor" a lui Marco Polo nu trimit către exerciţiul unui ochi negustoresc?), predicatorii credinţei creştine îi adăugaseră, mai curînd decît îi substituiseră, o curiozitate aparte faţă de credinţele religioase. Totuşi, în literatura dedicată descoperirii Americii, informaţiilor etnografice li se acordase foarte puţin spaţiu. Existase stringenţa de a descrie abundenţa „slujbelor" ce li se ofereau lucrătorilor evanghelizatori, însă în primul rînd existase diversitatea uluitoare a popoarelor şi obiceiurilor, care puteau fi descrise, pe cît se părea, numai într-o formă negativă, adică înşirînd lipsurile în comparaţie cu ceea ce se cunoştea: lipsă de straie, de legi, de comerţ, de monedă, de rege, de litere şi de ştiinţe. Începînd cu primele relatări de călătorie şi sfîrşind cu reflecţiile lui Montaigne sau cu reelaborările lui Shakespeare, aceasta fusese trăsătura predominantă a descrierilor popoarelor sălbatice din America[9].

Lucrurile se schimbaseră însă atunci cînd scena ce trebuia descrisă devenise cea a Extremului Orient. Aici, curiozitatea cititorilor faţă de o realitate care, cu toate că era diferită, putea fi citită prin intermediul unor scheme familiare îi încurajase pe misionari să furnizeze descrieri. În acest caz era vorba despre cititori autoritari, în măsură să-şi impună doleanţele. De pildă, prin intermediul lui Ignaţiu de Loyola, cardinalul Marcello Cervini îi ceruse lui Francesco Saverio să răspundă la unele întrebări precum: *„Cómo andan vestidos, de qué es su comer y bever, y las camas en que duermen, y qué cosa haze cada uno dellos. También, quanto a la región, donde está, en qué clima... y qué costumbres"*[10].

De atunci, Compania lui Isus s-a specializat în culegerea, elaborarea şi difuzarea acestui tip de informaţii: o literatură tipărită bine susţinută, rezultată din selectarea unei mari mase de informaţii conţinute în scrisorile iezuiţilor, a stabilit un raport durabil între Compania lui Isus şi public, alimentînd o curiozitate mereu trează faţă de miraculos şi exotic. În acest sens, opera lui Bartoli reprezintă excepţionala încununare a unui veac de muncă colectivă.

Această muncă colectivă a stimulat în primul rînd fantezia unor tineri care visau la aventuri şi la martiriul pentru credinţă. Generaţii

9. Observaţia asupra retoricii absenţei şi referirea la *Furtuna* lui Shakespeare îi aparţin lui Hodgen, *Early Anthropology*, cit., pp. 196-199.
10. Scrisoarea din 5 iulie 1553 (*Monumenta Ignatiana, Epistolae V*, Romae, 1965, p. 165). „Cum se îmbracă, din ce se compune mîncarea şi băutura lor, şi paturile în care dorm, şi ce cheltuială face fiecare dintre ei... De asemenea, în ce priveşte regiunea, unde se află, în ce fel de climă... şi ce obiceiuri", în limba spaniolă în text (n.t.).

întregi de aspiranţi misionari au fost recrutate în acest mod. Au existat bărbaţi care au murit prea tineri pentru a-şi realiza aceste vise, precum Sfîntul Ludovic Gonzaga, însă au existat în primul rînd numeroşi clerici care au desfăşurat o muncă mai modestă în sediile europene, consolîndu-se cu proiectarea a ceea ce făceau pe fundalul decorurilor exotice descrise în scrisorile din Indii. „Nu citesc nici o altă carte... aceste scrisori îmi sînt mai mult decît de-ajuns... Mi-au oferit atîta bucurie, încît pe lumea asta nu mi-aş dori o alta mai mare... şi atîta stînjeneală... văzîndu-mă atît de îndepărtat în comparaţie cu aceste preasfinte suflete"[11]: găsim în cuvintele iezuitului Silvestro Landini o urmă a receptării şi a funcţiunilor multiple – de evadare şi, în acelaşi timp, de stimulare – ale acestui gen de literatură.

Atunci cînd Bartoli şi-a început cariera de scriitor, ideea martiriului pentru credinţă nu mai predomina însă atît de intens în literatura misionară. Elanurile mistice fuseseră canalizate şi controlate cum se cuvenea. În îngheţarea instituţională generală a mişcărilor de reînnoire a vieţii creştine, cei ce încă se mai simţeau chemaţi către proiecte de tip utopic (precum acel iezuit din Parma care voia „să reformeze creştinătatea şi să-i convertească pe necredincioşi şi pe eretici"[12]) au fost excluşi. Pe terenul misionar propriu-zis fusese iniţiată o lucrare lentă şi minuţioasă, de lungă durată, care, pentru a pătrunde în societăţi şi culturi complexe, precum cele din Japonia şi China, miza mai curînd pe ştiinţă decît pe ardoarea religioasă şi pe exemplaritatea evanghelică.

Prin urmare, nu pot exista îndoieli asupra substanţei profunde a idealului misionar de la acea dată: exercitarea nonviolentă a cuceririi trecea prin alcătuirea unui raport didactic, de învăţămînt, de afirmare a superiorităţii propriei cunoaşteri. Nu întîmplător omul de litere a fost „sprijinit şi perfecţionat" încă de la prima operă a lui Bartoli, după cum nu întîmplător scrierile unui misionar faimos al acelui veac, părintele Paolo Segneri din Compania lui Isus, erau menite propunerii unor modele umane, marcate toate de faptul de a se fi „instruit" într-o credinţă care devenise o enciclopedie a unor ştiinţe numeroase şi complexe: penitentul instruit, confesorul instruit, parohul instruit, creştinul instruit. Aparţinînd unei generaţii mai tîrzii faţă de cea a lui Bartoli, Segneri a fost campionul misiunilor care nu mai erau îndreptate către exteriorul, ci către interiorul lumii catolice: în opera sa se poate observa punctul extrem atins de afirmarea acelui motiv al persuadării şi

11. Scrisoare către Ignaţiu de Loyola, din Modena, 16 mai 1550 (Monumenta Historica Societatis Jesu [MHSJ], *Epistolae mixtae*, V, 1555-1556, pp. 698-702). În acest sens, trimit la ceea ce am scris în „«Otras Indias». Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi", in G. Garfagnini (coord.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, 1982, pp. 209 şi urm.
12. Este vorba despre Guido Chierici, despre care vezi scrisoarea părintelui Polanco din 19 februarie 1576 (MHSJ, *Polanci complementa*, II, Madrid, 1917, retipărită litografiat Roma, 1969, p. 473).

instruirii, opus folosirii forţei în materie de credinţă. Toată activitatea sa de predicator şi scriitor a fost dedicată în realitate înfăptuirii unei idei puternic înrădăcinate în istoria misiunilor, anume că nu doar „necredincioşii" trebuiau instruiţi în chestiunile credinţei, ci toţi creştinii aveau nevoie de aşa ceva, iar mai mult decît oricine, analfabeţii şi ţăranii.

Înainte însă ca metoda blîndeţii să se fi afirmat, misiunile trebuiseră să se bazeze la rîndul lor pe principiul generator al Inchiziţiei: convingerea în ceea ce privea unicitatea şi evidenţa adevărului religios, din care decurgea necesitatea recurgerii la forţă pentru îndepărtarea recalcitranţilor. În secolul al XVI-lea, celebra dezbatere al cărei campion fusese Bartolomé de las Casas se aprinsese tocmai în jurul problemei capitale a lui *compelle intrare*, şi anume dacă popoarele extraeuropene trebuiau sau nu constrînse prin forţă să se convertească la creştinism.

Misionari şi galateo

În cucerirea Americii, folosirea forţei constituia un dat real: ea putea fi discutată de jurişti, teologi şi filosofi, însă tuturor le era limpede că misiunile creştine depindeau şi ele de ordinea creată de armele spaniole. În India, Japonia şi China, misionarii se puteau bizui numai pe propriile mijloace, însă cum puteau fi folosite acestea? Iată o problemă despre care s-a discutat mult, iar uneori foarte dur. Să examinăm un episod.

În ultimele zile ale anului 1583, în sediul colegiului iezuit din Goa era mare vînzoleală. Se pregătea călătoria spre Europa a unui grup de tineri nobili japonezi, iar părintele inspector al provinciei, Alessandro Valignano, avea mult de lucru.

Călătoria tinerilor japonezi era un mare eveniment: ei trebuiau să constituie dovada evidentă a marelui succes misionar iezuit în Japonia şi, în acelaşi timp, trebuiau să reprezinte privirea Japoniei îndreptată asupra Europei catolice. Spre deosebire de grupurile de „sălbatici" americani expuşi în mai multe rînduri în oraşele europene ca trofee şi curiozităţi, japonezii aveau să se întoarcă repede acasă. Instrucţiunile redactate în acest sens de părintele Valignano nu lasă loc nici unei îndoieli: mărturia lor era indispensabilă pentru credibilitatea misionară în Japonia. De aceea, impresiile lor trebuiau filtrate cu mare atenţie. Tinerii trebuiau să fie însoţiţi mereu de călăuze, astfel încît să vadă numai ceea ce trebuiau să vadă, adică toate expresiile puterii, fastului şi bogăţiei lumii catolice, însă nu şi mizeria şi aspectele negative. Prin urmare, călătoria ca instrument de aculturaţie apărea caracterizată de la bun început de toate elementele: călăuze, traseu obligatoriu, ascunderea tuturor laturilor ce-l puteau frapa neplăcut pe turist.

Călătoria, îndelung pregătită, s-a bucurat de pregătiri ceremoniale somptuoase în oraşele italiene vizitate. Japonezii au ajuns la Roma la 10 martie 1585: oraşul, care cu zece ani înainte trăise extraordinara sărbătorire barocă a jubileului, a găsit un nou prilej pentru a desfăşura măreţia unui fast urban chemat din ce în ce mai mult să înfăţişeze sacralitatea indiscutabilă a puterii papale asupra lumii catolice. Roma nu s-a mărginit însă la organizarea intrărilor solemne şi a ceremoniilor triumfale care, oricît ar fi fost de grandioase, nu-şi puteau exercita efectul decît asupra martorilor oculari. Călătoria a fost marcată şi continuată de o campanie de presă bine orchestrată de iezuiţi: ea a fost prezentată ca o misiune diplomatică oficială menită a supune Japonia faţă de papă[13].

În realitate, acea cucerire religioasă, prezentată ca şi cum s-ar fi petrecut deja, se afla abia într-un stadiu de proiect, iar asupra modalităţilor de acţiune se discuta aprins, mai ales de cînd în Japonia sosise Alessandro Valignano. Un moment al acestei discuţii s-a petrecut chiar în sediile Companiei din Orient, pe cînd se aştepta plecarea tinerilor japonezi. În acele ultime zile ale anului, părintele Valignano (la Goa) şi părintele Francisco Cabral (la Macao) – cele mai mari autorităţi ale iezuiţilor în acea parte a lumii – s-au izolat în camerele lor şi au început să scrie, fiecare în parte, o lungă scrisoare aceluiaşi destinatar, generalul Companiei, Claudio Acquaviva[14]. Conţinutul acestor scrisori dezvăluia o opoziţie radicală între cei doi bărbaţi în privinţa programelor şi metodelor misionare, o profundă deosebire de caracter şi o ostilitate personală. Stilemele pioase ale comunicării epistolare iezuite nu i-au împiedicat să-şi reverse antipatia reciprocă în scrisorile adresate generalului de la Roma. Astfel, în spatele compactei faţade a Companiei, descoperim un conflict violent între organizatorii marii parade publicitare a tinerilor japonezi.

---

13. A se citi titlul următor: *Relatione del viaggio et arrivo in Europa, Roma e Bologna de i serenissimi Principi Giapponesi venuti a dare ubbidienza a Sua Santità*, in Bologna per A. Benacci, 1585. Este vorba despre un episod celebru şi mult studiat; vezi recentul studiu al lui A. Boscaro, „Giapponesi a Venezia nel 1585”, in L. Lanciotti (coord.), *Venezia e l'Oriente*, Firenze, 1987, pp. 409-429. Mai puţin cunoscut este punctul de vedere japonez asupra campaniei de presă conduse de iezuiţi: de fapt, a apărut şi în Japonia o relatare, sub numele tinerilor care fuseseră la Roma (redactată în realitate de iezuiţi), unde acelaşi procedeu de idealizare aplicat la imaginea Japoniei oferită în Europa a fost aplicat la imaginea Europei. Textul este intitulat *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam, rebusque in Europa, ac toto itinere animadversis dialogus, ex ephemeride ipsorum legatorum collectus, et in sermonem latinum versus, ab Eduardo de Sande Sacerdote Societati Iesu*, In. Macaensi Portu Sinici regni in domo Societatis Iesu... anno 1590. Îi mulţumesc lui Alessandro Arcangeli pentru faptul că mi-a procurat o copie.
14. Pentru opera misionară a lui Valignano trimitem la studiile fundamentale ale lui J.F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, 1958.

Nu era pentru prima oară cînd glasurile discordante ale celor doi bărbaţi aflaţi în fruntea misiunilor japoneze ale Companiei se făceau auzite la Roma. De această dată însă expedierea simultană a celor două scrisori se datora faptului că împreună cu „ambasada" tinerilor nobili japonezi trebuia să sosească şi rezultatul iniţierii de către Valignano a raportului dintre misionari şi societatea locală: tratatul său despre „ceremoniile" japoneze[15]. Valignano se pregătise să aducă el însuşi la Roma acest text, spre a susţine ideile conţinute în el, însă, după ce primise la Goa ştirea că fusese numit inspector al provinciei, fusese nevoit să-şi anuleze călătoria şi să-şi expună punctul de vedere într-o scrisoare. În ceea ce-l priveşte pe Cabral, scrisoarea sa nu făcea altceva decît să repete acuzaţii şi reclamaţii mai vechi. El se plînsese şi în alte rînduri de mijloacele introduse de italian, ba chiar ceruse să-şi părăsească slujba pentru a se putea gîndi în pace la sufletul său.

Disputa străbătea toată gama problemelor activităţii misionare în Japonia; acest fapt fusese observat cu prilejul consultaţiei ţinute la Bungo în anul 1580, la iniţiativa lui Valignano. Lista problemelor scoase la iveală cu acel prilej de către inspector privea structura şi formele de conducere a misiunilor, finanţarea, instituirea de colegii, eventuala numire a unui episcop şi – *last but not least* – „ceremoniile". Prin acest nume se desemna pe atunci seria de reguli privind raporturile sociale: modul de a se îmbrăca, de a saluta, de a primi sau de a fi primit şi aşa mai departe. Conflictul s-a concentrat tocmai asupra acestui punct. Valignano a impus o *Carte a îndatoririlor* scrisă de el sau, cum a fost numită, *Ceremonialul*. S-a declanşat imediat bătălia asupra aplicării acesteia; ca atare, părerea generalului era indispensabilă pentru a închide gura criticilor. Aprobarea nu a fost lipsită de rezerve. Regulile slujbelor, care au intrat definitiv în vigoare în 1592, au fost rezultatul unor negocieri îndelungate. Traversînd Pacificul pentru a ajunge la Roma, textul lui Valignano a avut – din acest moment – o soartă asemănătoare cu aceea a altor documente ale curiozităţii etnografice şi antropologice a primilor misionari (să ne gîndim, ca să oferim un exemplu celebru, la opera franciscanului Bernardino de Sahagún): epavă uitată a unei epoci hotărîtoare pentru raporturile Europei cu celelalte lumi, avea să iasă din nou la iveală abia la sfîrşitul dominaţiei europene în Asia, în anul 1946. Acest fapt ar fi suficient ca să ne facă să bănuim că regulile propuse de Valignano nu sînt „pur şi simplu o scurtă şi practică îndrumare"[16].

15. Textul a fost descoperit şi publicat de Josef Franz Schütte (A. Valignano S.J., *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, Roma, 1946).
16. Schütte, Introducerea, *ibidem*, p. 81.

Un aspect fundamental al culturii italiene de la începutul epocii moderne îl constituie, cum se știe, elaborarea codurilor de comportament valabile în interiorul anumitor contexte – de pildă, curtea (să ne gîndim la *Curteanul* lui Baldassar Castiglione). Strădania de a identifica un teren comun de regulamente practice împărtășite de interlocutori diferiți a fost încununată de un succes care este suficient pentru a demonstra însemnătatea acestei chestiuni. Era vorba de a găsi cadrul și extensia îndatoririlor individului față de societate. De aici decurgeau o nouă noțiune a personalității, care insista asupra capacității de adaptare flexibilă la ceilalți, dar și o nouă justificare a dominării sociale, dat fiind că numai cine era în măsură să folosească aceste reguli se vedea recunoscut ca membru al elitei. Cei ce nu le practicau erau clasificați drept niște „țărănoi" sau „sălbatici", categorii dotate cu profunde afinități. Împletirea de îndatoriri formale și de puteri reale creată în jurul cunoașterii și practicării acestor coduri de comportament le făcea irezistibile. De altfel, numele elaborate pentru a le defini stau la originea celor mai solemni termeni folosiți în epoca modernă și contemporană pentru a consfinți dreptul unei părți de a domina și a-și impune legea asupra întregului (al societății sau al lumii): regulile formale ale conduitei juste sau *civilitates* (care în Italia și-au luat numele de la dedicatorul celebrei lucrări a Monseniorului della Casa, *Galateo*) au devenit astfel norma fondatoare a „civilității": soarta lor a fost legată de literatura didactică și catehistică, cu contribuția unor autori celebri, precum Erasmus din Rotterdam. Monseniorul della Casa, devenit celebru prin *Galateo*, a fost, de asemenea, autorul unui mic tratat, mai puțin cunoscut, în care încă din titlu se explicita scopul de a identifica semnele dominației și ale distanțării dintre inferiori și superiori, altfel spus dintre dominați și dominatori. Această scriere și-a luat titlul chiar de la problema așa-numitelor *officia*, adică a îndatoririlor sociale[17], iar despre „regulile îndatoririlor" s-a vorbit în Compania lui Isus cu prilejul dezbaterilor și modificărilor propuse la textul lui Valignano.

Ce anume ține laolaltă civilitatea și îndatoririle, afirmarea dominării și respectul față de reguli este în același timp evident și greu de explicat. Pentru contemporani era, desigur, evident: Alessandro Valignano se revendica de la conștiința răspîndită a acestei legături atunci cînd își începea tratatul cu afirmații de genul: „Unul dintre principalele lucruri necesare pentru ca în Japonia să se facă ceea ce Părinții își propun în legătură cu convertirea și cu creștinătatea este de a ști să se trateze cu japonezii în așa fel încît pe de o parte să se bucure de autoritate, iar pe de alta să folosească multă blîndețe,

17. Este vorba de scrierea *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos*. *Cf.* A. Di Benedetto (coord.), *Prose di Giovanni della Casa e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, Torino, 1970, pp. 136 și urm.

îmbinînd aceste două lucruri astfel încît una să nu o împiedice pe cealaltă, ci să se împletească aşa încît fiecare să-şi aibă locul ei"[18].

Elaborarea unor norme de comportament în cadrul culturii italiene, şi mai apoi europene, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea constituie, din mai multe perspective, o istorie celebră: se poate spune că de atunci însemnătatea regulilor de *civilité* a pătruns cu drepturi depline, într-un mod stabil şi definitiv, în educaţia claselor cultivate. Nimeni nu a subliniat însă faptul că această discuţie şi această elaborare au avut ecouri relevante în două medii aparent eterogene faţă de cultura laică şi umanistă: cel al polemicii religioase a Reformei şi cel misionar. Putem regăsi urmele acestor ecouri dacă ne călăuzim după pasajul din *Epistola către Corinteni* a Sfîntului Pavel în care se vorbeşte despre „adaptarea" la interlocutori pentru a-i „aduce către Cristos", un pasaj obligatoriu pentru cei ce-şi propuneau să desăvîrşească lucrarea apostolilor, însă îndelung meditat şi discutat mai ales de cei ce experimentaseră sfîşierile diferenţelor religioase din sînul creştinismului. S-a vorbit atunci despre adaptare ca obligaţie a celor „tari" în credinţă, care trebuiau să respecte nevoile celor „slabi". *I Corinteni* a fost citită împreună sau în opoziţie cu *II Galateni*, 11-13, iar „adaptarea" a fost propusă ca o variantă acceptabilă a „simulării"[19]. Chestiunea teoretică se năştea din împrejurări concrete, iar în împrejurările concrete, în general, raporturile de forţă erau cele care sileau la ascunderea sau modificarea propriului „adevăr".

Era nevoie de o „adaptare" la cei ce aveau idei religioase diferite de cele proprii? Şi, în această adaptare, care dintre trăsăturile propriilor convingeri puteau fi lăsate (provizoriu) în umbră? După cum se ştie, această chestiune a constituit un subiect recurent în discuţiile din epoca Reformei. Mai puţin cunoscut este faptul că experimentarea tehnicilor de „adecvare" şi de simulare/disimulare s-a petrecut la scară mondială. Problema au trebuit să şi-o pună atît cuceritorii, cît şi cei cuceriţi: primii pentru a-şi consolida victoria, ceilalţi pentru a face înfrîngerea mai puţin dezastruoasă. Problema teoretică era însă aceeaşi: ce simulări şi ce disimulări erau necesare pentru salvarea propriului adevăr sau pentru a-i cîştiga întru acest adevăr pe cei ce încă nu îl cunoşteau ori nu voiau să-l accepte? Dacă învinşii au trebuit să şi-o pună ca pe o problemă de supravieţuire imediat după înfrîngere, învingătorii şi-au pus-o cu oarecare întîrziere, imediat ce au descoperit diferenţa dintre a învinge şi a convinge. Simultaneitatea cu care problema s-a manifestat în Europa şi în afara ei rămîne uluitoare. Cam în aceeaşi perioadă în care anabaptiştii descopereau în Europa tehnicile

---

18. Valignano, *Il cerimoniale*, cit., pp. 120-121.
19. Asupra legăturii dintre cele două pasaje a insistat A. Biondi, „La giustificazione della simulazione nel Cinquecento", in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Firenze – Chicago, 1974, pp. 8-68.

simulării şi disimulării, un text nahuatl sugera necesitatea „adaptării" cu conchistadorii şi a construirii unor sanctuare menite să-i găzduiască pe zeii castilieni[20].

Pe de altă parte, experienţa în materie de adaptare, sporită în conflictele religioase europene, era pregătită să pătrundă în tehnicile de cucerire culturală a populaţiilor extraeuropene. Un adept al teoriei simulării, preotul eretic şi nicodemit Paolo Rosello, şi-a expus în acest fel ideile în materie de adaptare, într-un dialog imaginar cu cardinalul Gaspare Contarini:

> [Contarini]: „...Trebuie... să se păstreze o mare consideraţie şi un mare respect faţă de locul în care se vorbeşte despre penitenţă, iar persoanele trebuie alese, întrucît despre această virtute nu trebuie să se vorbească la fel, căci într-un fel trebuie ea propovăduită în rîndul păgînilor şi altfel în sinagogi şi în rîndul evreilor şi, în sfîrşit, în rîndul creştinilor şi în sfînta biserică altfel trebuie propovăduită."
>
> „Eu nu gîndeam (am spus eu atunci), Venerabile Monseniore, că trebuie avut acest respect faţă de locuri sau de persoane, şi deci mi-ar plăcea tare mult să-mi lămuriţi aceste gînduri."
>
> Iar el îşi reluă spusele cu plăcere: „Află, Rosello, că nu-mi doresc altceva decît să-ţi arăt pe scurt că nu vorbesc în deşert. Prin urmare, îţi voi spune că, dacă penitenţa trebuie propovăduită în rîndul păgînilor ori printre acele persoane care trăiesc ca păgînii, ea va trebui predicată conform lucrărilor legii scrise în inima lor şi conform conştiinţei, care este martorul de nădejde al fiecăruia, încît aceştia, întrucît nu recunosc legea lui Moise şi nici Evanghelia lui Cristos, trebuie să fie siliţi numai prin iluminarea cuvîntului, care străluceşte şi scapără în tenebrele lor, prin splendoarea luminii divine, care este pecetluită deasupra fiecăruia dintre ei, anume prin darurile creaţiei şi condiţiei noastre, în care lucesc oarecum chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, din care – cu toate că pecetea s-a vătămat prin căderea lui Adam – ne-au rămas totuşi cîteva rămăşiţe... Toţi fiii lui Adam... prin lucrarea legii scrise în inimile lor, dacă nu fac fireşte acele lucruri căutate de această lege a naturii, simt de îndată remuşcarea interioară care îi acuză, pentru care, la rîndul lor, trebuie conduşi la penitenţă... Dacă penitenţa trebuie propovăduită printre evrei, care acceptă doar legea lui Moise, condamnîndu-l şi respingîndu-l pe Cristosul nostru, acolo penitenţa va trebui propovăduită conform ordinii şi hotărîrii legii, neîncălcînd cîtuşi de puţin norma prescrisă de litera însăşi... Acei oameni perfizi şi îndărătnici nu pot fi convinşi atlfel decît prin hotărîrile legii mozaice, ce sînt citite în fiecare sîmbătă în sinagogi...".
>
> „Ceea ce-mi spuneţi, Monseniore – am zis eu atunci –, cred că este adevărat. Dar printre creştini cum trebuie predicată această penitenţă?"
>
> Iar el mi-a răspuns de îndată: „Află, Rosello, că în rîndul creştinilor penitenţa trebuie propovăduită în aşa fel încît ea să fie durere... peste

20. Textul este reprodus de S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1988, p. 147.

păcatele şi greşalele săvîrşite, care să nască în noi solicitudine, mîhnire, mulţumire, teamă, dorinţă, răzbunare, şi toate acestea nu conform cu darurile de la natură şi nici după ameninţările legii, ci după gemetele şi suspinele spiritului... Iar numai aceasta este adevărata penitenţă..."[21].

Terminologia folosită aici – păgîni, evrei, creştini adevăraţi – slujea la identificarea (şi acoperirea) categoriilor interne ale creştinismului însuşi. Cele trei niveluri mai puteau fi rînduite după trei epoci: a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfînt. Pe scurt, gama argumentelor folosită de Rosello se preta la sugerarea şi susţinerea formelor de adaptare şi de simulare, oferind şi posibilitatea unei citiri printre rînduri, în direcţii diferite. Categoriile şi argumentele erau luate însă din tradiţii solid înrădăcinate în limbajul teologic curent.

Valignano cunoştea aceste probleme. Poate că în anii săi de studiu la Padova avusese prilejul să citească scrierile lui Paolo Rosello (care au fost redactate şi tipărite nu departe, în spaţiu şi timp, de ucenicia universitară a viitorului iezuit). Anii studiilor sale au fost destul de zbuciumaţi, cum era normal pentru tinerii care trăiau într-un oraş universitar. Au fost chiar deosebit de zbuciumaţi: implicat într-o crimă pasională, a scăpat de o pedeapsă aspră numai fiindcă aparţinea unei puternice familii aristocrate napolitane[22].

O convertire religioasă în toată puterea cuvîntului l-a făcut să experimenteze efectele penitenţei şi l-a îndemnat să caute în Compania lui Isus şi în întreprinderile sale misionare acea afirmare ce-i fusese refuzată prin nenorocirea de la Padova. Nu cu multă vreme în urmă, în mediul său social, glasul conştiinţei operase o uluitoare schimbare a unei rude de-a lui, marchizul Galeazzo Caracciolo di Vico: exilat pentru credinţa sa, el devenise prin prestigiul său natural şeful Bisericii italiene din Geneva. Cît despre Valignano, devenit iezuit, s-a găsit la rîndul său ridicat foarte curînd la poziţii de răspundere într-o parte şi mai îndepărtată a lumii. Aici s-a pomenit dinaintea problemei legate de modul de a trata cu „păgînii". Sosit în Japonia, „îşi petrecuse primul an în întregime mut ca o statuie", cum i-a scris generalului în anul 1581, însuşindu-şi atitudinea şi aproape cuvintele lui Francesco Saverio[23]. Acum, după ce reflectase îndelung, ajunsese să-şi propună propriile reguli.

„Dobîndirea autorităţii" era cel dintîi obiectiv: pentru aceasta, era nevoie de o adecvare la modelul social cel mai autorizat şi cel mai potrivit cu clericii europeni. Valignano l-a identificat în bonzii din budismul Zen. Din această echivalare, el a derivat toate consecinţele în *Ceremonial*: gravitatea, raportul cu inferiorii, stilul demn de a fi urmat în primirea şi efectuarea vizitelor. Astfel, predica creştină

21. *Discorso di penitenza raccolto per Messer Paolo Rosello da un ragionamento del Reverendissimo Cardinal Contarini*, in Vinegia, 1549, pp. 13*v*-15*r*.
22. *Cf.* Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze*, cit., I, pp. 36-50.
23. Valignano, *Il cerimoniale*, p. 19.

trebuia să se străduiască să semene cu o meditaţie concentrată, în stilul Zen. Nu trebuiau să se facă „în afara casei mortificări de nici un fel, nici ca ai noştri să fie trimişi în pelerinaj zdrenţuiţi şi prost îmbrăcaţi ca nişte săraci... întrucît prin aceasta ei distrug şi micşorează în ochii japonezilor reputaţia religiei"[24].

Mai mult decît riturile sacre ale creştinismului, importante deveneau ritualurile legate de ceremonia ceaiului. Astfel, păcatul de neiertat devenea impoliteţea: trebuia „să ştii să te porţi cu oamenii cu modestia şi cumpănirea cuvenite, tratîndu-i, după starea fiecăruia, cu politeţea şi urbanitatea obişnuite în ţară... întrucît unora li se potrivesc anumite lucruri, care altora nu li potrivesc". Aceasta era regula de aur, despre care Valignano ştia că avea să întrunească consensul confraţilor săi de la Roma. De aceea a plasat-o în deschiderea unei a doua redactări a primului capitol al *Ceremonialului*, scrisă pentru a răspunde obiecţiilor formulate de superiori[25]. Ei bine, nota Valignano, „toate acestea sînt valabile pretutindeni, însă cu mult mai valabile sînt în Japonia". Numai că în Japonia regulile erau diferite de toate cele cunoscute pînă atunci: prin urmare, trebuiau cunoscute bine pentru a putea fi aplicate. Aceste reguli se întemeiau pe principiul semnalării precise a diferenţelor sociale: prin urmare, trebuia ca iezuiţii, dacă voiau să acceadă la nivelurile superioare ale societăţii, să fie dispuşi să se folosească de toate atributele necesare, ceea ce însemna atribute materiale – precum servitori, cai, reşedinţe –, dar şi un anume stil în raporturile sociale, care nu prea se potrivea cu regulile evanghelice. De pildă, trebuiau să-i trateze cu dispreţ pe cei din păturile inferioare, cum erau săracii şi vagabonzii. Aici începeau să apară însă probleme.

„Adaptarea" cu ceilalţi, în limbajul curent al Companiei lui Isus, reprezenta mijlocul necesar pentru atingerea scopului de a-i „cîştiga întru Cristos". Cum scria părintele Polanco în *Industriae*, era o metodă care presupunea renunţarea la afirmarea propriului punct de vedere, „aprobînd ceea ce este demn de a fi aprobat şi suportînd şi disimulînd unele lucruri, chiar dacă nu sînt bine spuse ori bine făcute"[26]. Pe scurt, însemna să te prefaci, să dai dovadă de şiretenie ca să cîştigi partida. Dacă cineva ar fi găsit reprobabile vicleniile şi prefăcătoriile într-o cauză atît de nobilă, răspunsul era pregătit: recurgerea la şiretenia omenească era consecinţa tăcerii lui Dumnezeu. Acel Dumnezeu care netezise prin minuni calea primilor apostoli părea acum hotărît să-i lase pe noii apostoli să se descurce singuri: nici un ajutor extraordinar nu le îngăduia misionarilor să înţeleagă şi să se facă înţeleşi în acest Turn Babel al limbilor noilor lumi. Ca atare, ce altceva se putea face? Părintele Claudio Acquaviva, general al Companiei lui Isus, a simţit

24. *Ibidem*, pp. 155-157.
25. *Ibidem*, pp. 282-285.
26. MHSJ, *Polanci complementa*, II, cit., (retip. litogr., cit.), pp. 829 şi urm.

nevoia să recapituleze toate aceste considerații cînd s-a găsit în față cu textul *Ceremonialului*, pentru a încerca să deslușească unde se începuse a se greși.

Reacția lui Acquaviva este semnificativă întrucît dovedește, în mod paradoxal, reușita deplină a încercării lui Valignano: proiectul său de a-și însuși o cultură „diferită" izbutise pînă într-acolo, încît îl făcuse de nerecunoscut în ochii propriilor superiori. Dacă alegerea imitării stilului bonzilor din budismul Zen era una instrumentală, dacă era vorba doar de o mască pentru simulare și disimulare, trebuie spus că acea mască ștersese trăsăturile chipului: însuși generalul Companiei, adică cel care, mai presus de toți ceilalți, trebuia să fie un expert în arta descifrărilor, nu-și mai recunoștea oamenii, dînd înapoi scandalizat în fața rezultatului.

Desigur, nu obiecțiile agresive ale lui Cabral, adversarul lui Valignano, îl frapau. De bună seamă, bărbații precum Cabral erau respectabili, iar creștinismul lor constituia o componentă fundamentală a cuceririi, însă în alegerea între cei doi generalul Companiei nu putea sta la îndoială. Cabral și Valignano aveau în comun numai prestigiul neîndoielnic al familiilor din care se trăgeau, iar Cabral își dezvăluia prin chiar numele său apartenența la acea elită de războinici care întemeiaseră imperiul colonial portughez. Experiența religioasă a convertirii îi adusese pe amîndoi în Companie, dar, pe cînd Cabral intrase la iezuiți imediat după o carieră care îl obișnuise cu comanda și cucerirea soldățească, Valignano fusese antrenat de o întunecată poveste de iubire și violență din vremea studiilor universitare. Totuși, stilul diferit al formației celor doi continua să se observe în polemica lor. Cabral aducea în raporturile cu cei din jur asprimea unui soldat; el cerea ca superiorii Companiei aflați în Japonia să fie niște bărbați de fier (*de hierro*) și-și amintea cu mîndrie cum, în douăzeci și nouă de ani petrecuți în Japonia, numai trei ani fusese nevoit să se supună ordinelor unui superior[27]. Nimic nu-i era mai străin decît șireteniile și „adecvările"; creștinismul său era aspru și intransigent, propunînd sărăcia și umilința în ciuda japonezilor, fără a se preocupa de consecințe, încrezîndu-se, pentru a-i atrage pe „păgîni", tocmai în diferența imposibil de acoperit dintre valorile specifice celor două părți.

La Roma, generalul nu putea pregeta: limbajul lui Valignano era și al său. Citatul paulin din *I Corinteni*, 9 a apărut de îndată în scrisoarea sa de răspuns. Totuși, a trebuit să mediteze cîteva zile la această scrisoare: Acquaviva a trebuit să se retragă la Sant'Andrea

27. „*Yo ya en veinte y nueve años que estoy en la Compañia... solo los tres fuy súbdito y todos los demás tuve siempre cuidado de otros...*", scrisoare de demisie trimisă pe 30 august 1580 (*cf.* Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze*, cit., I, 2, p. 500), în limba spaniolă în notă (n.t.).

al Quirinale, în vreme ce la Roma clocoteau sărbătorile solemne în onoarea tinerilor prinţi japonezi. Desigur, principiul lui Valignano i se părea just:

> ...căci, întrucît Domnul Dumnezeul Nostru nu mai contribuie cu miracole şi daruri ale profeţiei, iar acei păgîni se impresionează mult cu aceste lucruri exterioare, este necesar să ne adecvăm după ei şi „să zicem ca ei ca să facem cum vrem noi". Acesta, Părinte, pînă la un punct mi se pare un sfat foarte înţelept, căci şi Apostolul se schimba după oricine spre a-l cîştiga întru Cristos.

Pînă la un punct, însă.

„Adecvarea" era un mijloc, iar cucerirea religioasă, scopul, şi scopul scuza mijloacele. Din luptele religioase din veacul al XVI-lea se învăţase că, în materie de religie, simularea şi disimularea erau necesare. În secolul care venea, acest precept avea să fie adaptat la chestiunile de stat şi la cele politice[28]. În joc erau în continuare raportul cu puterea, chestiunea răsturnării raporturilor de forţă nefavorabile. Unde se sfîrşea însă acceptarea formelor şi unde începeau concesiile în ceea ce privea conţinutul? Şi cum să pui de acord creştinismul, religie a unui om-Dumnezeu crucificat şi batjocorit, cu ostentaţia de fast şi pompă ce decurgea din opţiunea de „a ne adecva cu obiceiurile şi concepţiile bonzilor"? Desigur, se ştia bine că nu trebuia să se insiste prea mult asupra simbolului crucifixului: experienţa misionarilor din mai multe părţi ale lumii arăta că, asupra acestui punct, rezervele şi ambiguitatea erau necesare. Matteo Ricci, care avea să devină cel mai faimos reprezentant al metodei „adecvării", tocmai avea prilejul să constate cît de greu era să le explici chinezilor ce era acel om crucificat, resemnîndu-se să le vorbească despre el ca despre „un mare sfînt din părţile noastre". Acquaviva trebuia să ştie bine toate acestea, însă nu renunţa să se plîngă: „Acum, cine predică această învăţătură nu ştiu de ce ar trebui să ascundă atît de multă vreme virtutea Crucii şi imitarea lui Cristos care predică pentru Dumnezeu, care a îndrumat şi a arătat prin pildă sărăcia de bună voie şi dispreţuirea tuturor celor lumeşti"[29].

Reacţia lui Acquaviva reprezintă un document unic: el arată cum cineva se putea retrage înspăimîntat dinaintea perspectivei deschise de procesul „adecvării", însă, în acelaşi timp, constituie dovada că la această strategie exista o singură alternativă: întoarcerea la maniera profetică, reducerea cuceririi religioase la mărturisirea eroică a Evangheliei,

---

28. *Cf.* R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma – Bari, 1987.
29. Scrisoarea lui Claudio Acquaviva din 24 decembrie 1585 a fost publicată de Schütte ca anexă la Valignano, *Il cerimoniale*, cit., pp. 314-324; vezi p. 320. Asupra chestiunii crucifixului, *cf.* J. Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*, Roma, 1955, pp. 365-382 şi J.D. Spence, *Il Palazzo della memoria di Matteo Ricci* (trad. it., Milano, 1987), pp. 268-269.

„crucea, privaţiunile şi dispreţul". Argumentele ieşite de sub pana generalului aveau un iz arhaic: „...pentru care doresc să ne îmbărbătăm din plin, căci dacă noi vom trăi după cum se cuvine profesiunii noastre, Dumnezeul nostru va aduce mai mult decît înţelepciunea noastră şi-ar putea îngădui".

Alternativa era însă iluzorie: în condiţiile în care forţa armelor şi supremaţia culturală nu erau de partea europenilor, singura posibilitate reală a aducătorilor religiei creştine de a-şi asigura o oarecare audienţă rămînea în seama strategiilor „adecvării". Aceste strategii nu oferau rezultate imediate: „Să nu mă întrebaţi cîte mii de suflete am convertit", scria Matteo Ricci în 1595, din China. Fraza lui conţinea o ironie amară. Ricci tocmai se lăsase pradă unei lamentaţii asupra lipsei rezultatelor: *„Poenitet me patientiae, qua eos [labores] pertuli, poenitet etiam fructus in sterilissimo deserto"*[30]. De bună seamă, frazele de acest fel nu erau destinate tiparului. În culegerile tipărite se publicau ştiri încurajatoare despre nemaipomenitele progrese ale creştinismului în Japonia şi China. Nu existau ezitări în a lăsa să se întrevadă miraculoase intervenţii divine care netezeau calea misionarilor, făcîndu-i capabili să înţeleagă limbile străine şi să se facă înţeleşi în limba lor. În realitate, lucrurile stăteau cu totul altfel: „Este foarte greu să le înveţi literele, drept care nu ne putem extinde – mărturisea Ricci –, iar în două rînduri, cînd îmi instruisem îndeajuns tovarăşul spre a merge în alte locuri, Domnul a voit să mi-l răpească prin moarte; şi astfel, este nevoie să aştept un alt tovarăş"[31]. Erau gînduri amare, care uneori căpătau înfăţişarea unor vise. Matteo Ricci povesteşte unul pe care-l avusese pe cînd călătorea către Nanjiang:

> Pe cînd stăteam melancolic, din cauza tristului rezultat al acestei plecări, ca şi a necazurilor călătoriei, mi se părea că îmi ieşea în cale un bărbat necunoscut, care îmi spunea: „Şi tu voieşti să mergi mai departe prin această ţară ca să-i nimiceşti Legea străveche şi să sădeşti Legea lui Dumnezeu". Eu, minunîndu-mă cum îmi putea el pătrunde în inimă, i-am răspuns: „Tu ori eşti Diavolul, ori Dumnezeu". El a spus: „Diavolul nu, ci Dumnezeu". Atunci eu, aruncîndu-mă la picioarele sale şi plîngînd tare, am spus: „Deci, Doamne, dacă ştii toate acestea, de ce pînă acum nu m-ai ajutat?"[32].

Pe scurt, miracole nu existau. Şi atunci, înainte de a predica Evanghelia şi de a te gîndi la convertiri, trebuia să-ţi găseşti un loc în societate şi

---

30. Scrisoarea lui Ricci către confratele său Girolamo Benci, din Nanjiang, 7 octombrie 1595 (M. Ricci, *Lettere del manoscritto maceratese*, ediţie îngrijită de C. Zeuli, Macerata, 1985, pp. 47-52; vezi p. 49).
31. Scrisoarea lui Matteo Ricci către tatăl său Giovanni Battista, din Shaozhou, 10 decembrie 1593, *ibidem*, pp. 43-46.
32. Scrisoarea către Girolamo Costa, din Nanjiang, 28 octombrie 1595, *ibidem*, pp. 53-76; vezi p. 64.

să te faci aşteptat. Era haina care acum trebuia să îl facă pe om: într-adevăr, mai mult decît profesarea publică a virtuţilor creştineşti, conta înfăţişarea sub care te prezentai acelor popoare diferite.

De aici, rapida metamorfoză a costumului: dacă la început Ricci se îmbrăcase „după felul din China, păstrîndu-ne bereta pătrată în amintirea Crucii", foarte curînd a sfîrşit prin a renunţa şi la aceasta, purtînd „o beretă foarte extravagantă, ascuţită ca aceea a episcopilor, pentru a mă chinezi cu totul" [33]. Extravagantă pentru cititorii europeni, căci pentru chinezi semnifica ceva foarte precis: Ricci se hotărîse să apară ca un literat. Flexibila strategie a adecvării solicita o atenţie constantă faţă de regulile locale: dacă în Japonia Valignano îi convinsese pe iezuiţi să se identifice cu bonzii budişti, aici o asemenea opţiune ar fi fost eronată, întrucît, după cum Ricci şi-a dat seama de îndată, „în China numele bonzilor este foarte desconsiderat"; de aceea, scrie el, „mă hotărîi să las deoparte numele bonzilor şi să mă pun în hainele şi în starea unui predicator" [34]. Poate că denumirea de „predicator" nu era cea mai apropiată de realitatea pe care Ricci urmărea să o descrie, însă cu siguranţă era mai potrivită pentru ca această opţiune să fie pe placul celui care, în Italia, trebuia să ştie şi să aprobe. Acum jocul imaginilor, travestiurilor şi filtrelor verbale trebuia jucat în acelaşi timp pe cele două cîmpuri, Orientul şi Occidentul. În măsura posibilităţilor, trebuia evitată repetarea conflictelor precum cel declanşat la Roma de lectura *Ceremonialului* lui Valignano, conflicte care, de altfel, aveau să se înmulţească în jurul celebrei „chestiuni a riturilor".

Mulţi aveau să acuze de ipocrizie aceste procedee. Era însă acea ipocrizie specială care „se dobîndeşte prin educaţie", nici pe departe lipsită de „criteriu moral", cum a trebuit să se recunoască şi în plină cultură romantică[35].

Proiectul încercat de Valignano în Japonia şi de Ricci în China era, fără nici o îndoială, promiţător: pe atunci nu a existat un altul mai atent la motivaţiile interlocutorului, nici mai flexibil în reducerea asperităţilor şi a diferenţelor. Măsura interesului său ne este dată probabil mai mult de rezistenţele pe care le-a întîmpinat, atît în China, cît şi în Europa, decît de consensurile pe care a fost în măsură să le suscite. Perplexităţile lui Acquaviva au reprezentat o simplă premoniţie a zbuciumatei istorii a reacţiilor europene. O furtună cu totul diferită aveau să dezlănţuie ordinele rivale, cel franciscan şi cel dominican, erijîndu-se în apărători ai ortodoxiei doctrinale, atunci cînd au pus sub acuzaţie opţiunile iezuiţilor în China în faţa Congregaţiei „Propaganda Fide", în 1641. Agitata chestiune a aşa-numitelor „rituri

33. Scrisoarea citată către Benci.
34. Scrisoarea citată către Costa, p. 65.
35. Mă refer la paginile lui M. Saltykov (Scedrin), *I signori Golovjov* (trad. it. C. Coisson, Torino, 1946), pp. 174-178.

chinezeşti" – în esenţă şi simplificat la limită, permisiunea pentru creştini de a omagia defuncţii prin onorurile şi riturile pretinse de tradiţia confuciană care, în viziunea iezuiţilor, ţineau doar de sfera „civilă", nu şi de cea „religioasă" – a fost înveninată nu numai de rivalităţile instituţionale în ceea ce priveşte întîietatea misionară, ci mai ales de seducătoarea chemare exercitată de puritatea ideologică şi de ameninţarea primejdiilor unor concesii în ale dreptei credinţe. Din această istorie europenii n-au cunoscut, multă vreme, decît versiunea care-i privea: un fluviu de opuscule şi un munte de documente de genuri şi interese felurite, produse în acea perioadă de către cei aflaţi în dispută, au permis o reconstituire a istoriei problemei riturilor ca o istorie a unor aspre confruntări teologice şi a unor rivalităţi meschine în tainiţele Curiei romane şi în reşedinţele generalilor marilor ordine (cu atenţia interesată a Portugaliei, care nu voia să-şi piardă controlul asupra personalului misiunilor). Totuşi, ezitările şi rezistenţele întîmpinate în mediile romane pînă la criza finală – condamnarea repetată a Sfîntului Oficiu şi a papei faţă de opţiunile iezuiţilor în chestiunea „riturilor" – n-au reprezentat unica închidere care a influenţat asupra problemei. De cînd au fost examinate sursele chinezeşti, ştim că şi de cealaltă parte tendinţele către deschidere şi dialog au avut de întîmpinat rezistenţe profunde[36]. Rezultatul l-a reprezentat victoria finală a intransigenţei inchizitoriale asupra deschiderii misionare, Inchiziţia transformîndu-se într-un instrument al luptelor interne dintre forţele organizate sub tutela citadelei ortodoxiei. Lectura în actele legaţiei Mezzabarba a dialogului dintre împăratul Chinei şi legatul pontifical în legătură cu erorile comise de Matteo Ricci produce o anumită impresie[37]: ironia surîzătoare cu care împăratul s-a amuzat punîndu-i în dificultate pe rigizii şi obsecvioşii ambasadori italieni atunci cînd i-a întrebat de ce lăsau să se picteze lucruri care nu existau, precum aripile îngerilor, şi cum putea papa, care nu fusese niciodată în China, să hotărască şi să judece în materie de rituri chinezeşti a constituit singura compensaţie postumă pe care soarta a rezervat-o ideii de „adecvare" şi de-acum îndepărtaţilor săi susţinători.

Seducerea principilor şi slujirea poporului

Descoperirea faptului că aceleaşi ţeluri de cucerire religioasă existau atît în interiorul, cît şi în exteriorul continentului creştin prin excelenţă a avut loc foarte curînd: pe la jumătatea secolului al XVI-lea, devenise

36. J. Gernet (*Cina e Cristianesimo* [trad. it., Casale Monferrato, 1984]) a dezvăluit reacţiile polemice şi de închidere declanşate în lumea intelectuală chineză în faţa propunerilor misionarilor iezuiţi.
37. *Cf.* G. Di Fiore, *La legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*, Napoli, 1989.

normal să se vorbească de „aceste Indii" sau de „Indiile din această parte" cînd cineva se referea la munca de predicare şi cateheză desfăşurată în mediile rurale ale ţărilor catolice ori în zonele infestate de eretici[38].

Totuşi, încă de prin anii '30 ai aceluiaşi veac, legătura făcută prin analogie între ţăranii europeni şi sălbaticii americani devenise limpede. Ocupîndu-se cu materia *de Indiis* în cursurile sale de la Salamanca, dominicanul Francisco de Vitoria se întrebase dacă aparenta stupiditate a populaţiilor americane şi barbaria comportamentelor lor nu justificau cumva teoria că ar fi fost vorba de nişte „sclavi prin natură" şi răspunsese că „şi în rîndurile oamenilor noştri se pot vedea mulţi ţărani foarte puţin diferiţi de animale"[39]. Chestiunea imaginii ţăranului, aşa cum se deschidea în acea fază a culturii spaniole, s-a dovedit foarte curînd hotărîtoare. Pe cînd Vitoria descoperea această semnificativă analogie între ţărani şi sălbatici, episcopul franciscan Antonio de Guevara descria într-o carte a sa un ţăran cu o înfăţişare animalică şi monstruoasă – „un animal cu formă umană" –, care dovedea o inteligenţă şi o elocvenţă demnă de zei : lucrarea lui Guevara s-a bucurat de un succes editorial răsunător, fiind difuzată mai cu seamă în Italia[40]. Aici avea să-şi găsească cititori în mediile cele mai diferite. De ea s-a slujit un slujbaş al Medicilor pentru a susţine însemnătatea culturii ţărăneşti şi tot de ea s-a slujit, în sfîrşit, celebrul autor al lui *Bertoldo*, Giulio Cesare Croce. Ţăranul lui Guevara – se spusese – „inaugurează un nou curs, modificînd, printr-o restaurare radicală, o imagine pe care Evul Mediu tîrziu o pusese în circulaţie cu o dezinvoltă frecvenţă", aceea a ţăranului „nelegiuit şi bestial"[41]. De multe ori, în spatele aspectului necioplit şi bestial se descoperea o omenie cu atît mai vrednică de interes, cu cît mai necesară se dovedea dominarea ei. Sălbaticii din afara Europei şi cei dinăuntru erau meniţi a străbate împreună o cale lungă, cel puţin în ceea ce priveşte formele şi modalităţile atenţiei ce le-a fost acordată de clasele europene dominante şi de religia lor.

La început, în Europa, *missio* a însemnat trimiterea de către cei autorizaţi a unor clerici experţi în predicare, spre a restaura (sau

38. Îmi permit să trimit în acest sens la cele scrise de mine în „Otras Indias", cit., pp. 205-234.

39. Reiau citatul din A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata* (trad. it., Torino, 1989), p. 271.

40. Este vorba despre *Libro llamado Relox de Principes o Libro aureo del Emperador Marco Aurelio*, publicat de Guevara în 1531 şi ulterior retipărit şi tradus în nenumărate rînduri.

41. Observaţia îi aparţine lui P. Camporesi, „Mostruosità e sapienza del villano", in M. Pegrari (coord.), *Agostino Gallo nella cultura del Cinquecento*, actele conferinţei, Brescia, 1988, pp. 193-214 ; vezi p. 197. Slujbaşul toscan este Cesare Frullani din Cerreto Guidi, despre care vezi A. Corsi şi A. Prosperi (coord.), *Gl'avvenimenti del lago di Fucecchio e modo del suo governo*, Roma, 1988, p. 68 şi *passim*.

instaura) modelul ortodox al vieţii religioase. Stringenţa unor astfel de intervenţii a început să fie resimţită atunci cînd, sub impulsul Reformei protestante, criticile aduse clerului au depăşit limita de siguranţă şi mai cu seamă atunci cînd s-a ivit teama că ideile Reformei aveau să-şi găsească în Italia o organizare stabilă. Cel ce este adesea amintit ca fiind primul, cel mai conştient şi cel mai pasionat misionar al „Indiilor de aici", iezuitul Cristoforo Landini, şi-a început cariera în munţii Garfagnanei, vînînd eretici şi luptînd împotriva clerului local pe seama unor chestiuni precum harul şi liberul arbitru. În Spania, unde Reforma nu a pătruns într-un mod semnificativ, problema principală au constituit-o minorităţile mahomedane care trebuiau convertite: într-adevăr, printre primii care au vorbit despre *otras Indias* s-a numărat părintele Cristoforo Rodríguez, preocupat de dificultăţile convertirii aşa-numiţilor *moriscos*[42]. Noţiunea şi imaginea Indiilor servea de bun augur, implicînd o recoltă uşoară şi îmbelşugată, conform stereotipurilor culturii misionare a vremii, consolîndu-i pe cei ce se simţeau implicaţi în operaţiuni minore în comparaţie cu idealul apostolic care îi mîna către ţinuturi îndepărate.

Ca atare, *missio* reprezenta, ca de obicei, sarcina încredinţată unor clerici de către autorităţi superioare: papa, episcopii sau vicarii episcopali, chemaţi (mai ales în Italia) să vegheze mai atent asupra mersului diocezelor în apropierea conciliului de la Trento. La sfîrşitul mandatului, se redacta un atestat pentru superiori. Pentru Landini, în dioceza Foligno, episcopul – Isidoro Chiari, cîndva abate benedictin – a eliberat un astfel de atestat, scris pe un ton entuziast, în care misionarul era numit „nu un om, ci un înger al Domnului"[43]. Cu mult mai puţin entuziaşti s-au arătat preoţii din diferitele dioceze vizitate de către misionari. În 1548, în Lunigiana, „preoţii amestecaţi în mulţime... cu pumnii şi cu vorbele pe faţă, scoţînd armele din teacă şi multe alte ocări", l-au agresat pe Landini, punîndu-i „partizanii împotrivă... spre a mă nărui din picioare"[44]. Probabil că pe episcop îl entuziasma acelaşi lucru care îi înfuria pe preoţi: propunerile devoţionale ale iezuitului, prin insistenţa asupra comuniunii frecvente şi a cunoaşterii aprofundate a catehismului, subminau regulile şi tradiţiile consolidate. Aceste conflicte se înscriau în chiar modelul instituţional al unei *missio*, conform

42. Scrisoarea în care Landini afirmă că „această insulă va fi India mea" a fost scrisă în 1553 din Corsica (MHSJ, *Epistolae mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae...*, III [1553], Matriti, 1900, pp. 115 şi urm.); cea a lui Cristoforo Rodríguez este din 1556 (MHSJ, *Litterae quadrimestres*, V, p. 296): *„Juzgo in Domino... que abriría el Señor aquí otras Indias, convertiendo a tanta multitud de ánimas de moriscos que, según sus muestras y obras, se van al infierno"*, în limba spaniolă în notă (n.t.).
43. Atestatul este din 14 mai 1549, fiind reprodus în spaniolă în MHSJ, *Litterae quadrimestres*, I, p. 156.
44. Scrisoarea din 7 februarie 1548, *ibidem*, p. 81.

căruia trimisul autorității centrale, care avea o putere extraordinară, trebuia să se confrunte cu titularii puterii tradiționale din interiorul comunităților locale. Conflictul este deci de tipul celui dintre „comisar" și „ofițeri" descris în studiile lui Otto Hintze[45].

În acest caz existau însă și alte componente: între timp, clerul local era deseori inexistent, mai ales în locurile cele mai îndepărtate de la munte și din insule. Pe lîngă aceasta, călătoria de deplasare a misionarului în aceste locuri, chiar dacă nu atingea culmile de durată și de periculozitate ale călătoriilor către Indii, era îndeajuns de aventuroasă spre a-i insufla călătorului un sentiment de stranietate și de disponibilitate față de diferențe. Este suficient să confruntăm relatarea călătoriei întreprinse de la Salamanca la Ciudad Real de către Bartolomé de las Casas și tovarășii săi dominicani în anii 1544-1545 cu cealaltă relatare, expediată după cîțiva ani de Landini, asupra traversării mării de la Genova la Capraia („Cînd a dat Dumnezeu să o luăm către Corsica, într-o noapte în largul mării, ridicîndu-se valuri înalte și rupîndu-se catargul, căpitanul strigă: «Sîntem morți cu toții». Eu atunci tocmai îmi terminasem de recitat *te Deum laudamus*, întrucît îmi petrecusem toată noaptea pregătindu-mi lăcașul sufletului întru nădejdea unei treceri sigure din această viață mizerabilă, și mă apucasem să-i absolv pe toți confrații de pe brigantină. Valurile săltau la prora și la pupa...”), pentru a ne găsi dinaintea unor componente analoage: agresiunile naturii și ale oamenilor, teama de primejdie și ambiția apostolică a martiriului, marinarii care blestemă, dar care, în fața pericolului, se strîng împrejurul oamenilor Bisericii, și, în sfîrșit, isprăvile de vitejie ale acestor bărbați: porunca imperioasă a lui de las Casas ca elementele să se liniștească ori curajul părintelui Emmanuel, tovarăș al lui Landini, care se cocoață pe arborele principal în toiul furtunii[46].

Farmecul literaturii de călătorie își găsește aici un aliat în aura eroică a luptei pentru cucerirea sufletelor și, ca o consecință, în personalizarea și simbolizarea naturii: îngerii, Fecioara, diavolii pot fi percepuți de către misionari și tovarășii lor în feluritele răsturnări de situații din decursul călătoriei. De aici se nasc disponibilitatea față de nou și ascuțita percepție a tot ceea ce este insolit.

Departe de propria țară, observatorul încearcă impresia unor contraste extreme în ceea ce privește atît natura, cît și pe oameni. Landini

---

45. Mă refer la eseul despre „Il Commissario e la sua importanza nella storia generale dell'amministrazione: uno studio comparato", in O. Hintze, *Stato e società* (trad. it. îngrijită de P. Schiera, Bologna, 1980), pp. 1-26.

46. Despre călătoria lui Bartolomé de las Casas există o relatare a lui fray Tomás de la Torre, reprodusă parțial de José Luis Martínez, *Passeggeri delle Indie. I viaggi transatlantici del XVI secolo* (trad. it. îngrijită de E. Franco, Genova, 1988). Scrisoarea lui Landini despre călătoria de la Genova în Corsica este datată 16 martie 1553 și se găsește în MHSJ, *Epistolae mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, III, cit., pp. 165 și urm.

găsește în insula Capraia „erori, superstiții, idolatrii", dar și „paradisul terestru în atîtea plăceri ale bunurilor spirituale... Biserica începuturilor, cu numeroase și frecvente confesiuni și comuniuni în fiecare zi". El a fost mișcat și de înspăimîntătoarea mizerie a populației, povestind despre copii care umblau descălțați și pe vreme de iarnă, cînd dormeau pe pămîntul gol, ori despre oameni de cincizeci de ani „care niciodată nu s-au săturat cu pîine".

Cîțiva ani mai tîrziu, alți iezuiți au fost chemați să asigure asistența și serviciile inchizitoriale în nemiloasa campanie spaniolă împotriva valdezilor din Calabria. Și în acest caz, în pofida funcției antieretice explicite ce le fusese încredințată și în ciuda repetatelor apeluri ale marelui inchizitor Michele Ghislieri (mai apoi papa Pius al V-lea), tonul predominant al scrisorilor este unul de compasiune față de acea mulțime de „măcelăriți și decapitați... arși și aruncați dintr-un turn... omorîți la țară...". Lăsînd la o parte erezia sau, cum scriu iezuiții, „în afara acestei ciume, în obiceiuri erau instruiți de minune", spre deosebire de catolicii din Cosenza, „oameni nespus de hîrșiți în rele... fără justiție și fără cîrmuire, ca și cum ar trăi cu toții în codru"[47].

Sălbatici din păduri, pe de o parte, și oameni predispuși de minune pentru Evanghelie, de cealaltă: iată o deschidere întîlnită în mod obișnuit și în judecățile asupra popoarelor din Indii. La această dată însă se pregătea o cotitură în cucerirea spirituală, atît în Indiile „de aici", cît și în cele „de dincolo". O *peregrinatio* ca atac spiritual ocazional, chiar bazată pe folosirea armelor, nu rezolva problema cuceririi spirituale; „armele pot sili trupurile, însă nu părerile, iar învățăturile heterodoxe se smulg din inimi prin învățătura sănătoasă și prin persuadarea catolică... cu multă smerenie, lămurire și blîndețe": această opinie a părintelui Rodríguez, maturată în campania împotriva valdezilor din Calabria, era confirmată în cealaltă extremitate a peninsulei prin insuccesul expediției lui Emanuele Filiberto de Savoia împotriva valdezilor din văile alpine, dar putea ilustra lucrarea misionară în ansamblul său. Să învingi cu armele era posibil, dar ca să convingi era nevoie de altceva.

Aceasta nu însemna renunțarea la forță, lucru de neînchipuit într-un moment în care, în Europa, o soluționare diferită a disputelor religioase era așteptată tocmai din partea armelor. Mai ales în partea catolică, se aștepta în acest sens un nou și puternic impuls dat misiunilor. Așa cum în Calabria armata netezise calea blîndei persuadări a iezuiților, și în Franța războaielor religioase sau în imperiu primul cuvînt îl reprezentau armele. În preajma Războiului de treizeci de ani, existau oameni care – precum iezuitul Jakob Rem – așteptau *bellum*

---

47. *Cf.* M. Scaduto S.J., „Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie", in *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XV (1946), pp. 1-76, vezi pp. 9-12.

cruentum, sed sacrum, menit a se sfîrşi triumfal, aducînd un *magnum incrementum* în ale catolicismului. Rem îşi mustra confraţii care se zbuciumau ca să meargă în Indii, întrucît era încredinţat că războiul din viitorul apropiat avea să deschidă mari posibilităţi de lucru în Germania[48]. Prin urmare, metoda blîndeţii se putea altoi peste o bruscă ruptură iniţială. Oricum, mai rămînea problema modalităţii de a sădi în profunzime „sfînta credinţă", o dată ce aceasta fusese impusă, iar aici cuvîntul se întorcea la meşteşugul – şi la artizanii – celor ce se pricepeau să mişte inimile şi să îndrume minţile.

Era inevitabil ca metodele şi instrumentele să tindă a deveni aceleaşi în Indiile „de aici" şi în cele „de dincolo". Era în continuare vorba de un cîmp unificat prin reţelele de organizare a marilor ordine religioase: în ochiurile acestora erau cuprinşi aceiaşi oameni, aceleaşi iniţiative. Atunci cînd Diego de Valadés şi-a încredinţat tiparului manualul despre oratoria sacră, a găsit normal să-şi extragă sugestiile din experienţa în Indii şi să le dedice tuturor predicatorilor în general[49], iar indicaţiile sale asupra folosirii icoanelor în Noua Spanie concordă cu propunerile avansate în aceiaşi ani de către iezuitul Gaspar Loarte pentru mai buna funcţionare a învăţămîntului catehetic în Europa catolică. Două au fost în esenţă liniile de organizare a acestei experienţe: tehnicile „potrivirii" şi ale simulării elaborate pentru culturile „mari" şi pentru ţările nedominate militar de principii creştini – Japonia, China – le-au fost rezervate claselor dominante şi mai ales suveranilor statelor europene necatolice. Tehnicile didactice destinate acelor *rudes* din America şi-au găsit utilizarea în misiunile interne care au abordat zonele rurale ale ţărilor catolice.

Faptul că principii trebuiau cuceriţi folosind toate tehnicile posibile reprezenta în acea vreme un principiu evident, iar tehnica disponibilă pe atunci era aceea a îndrumării conştiinţelor. Dominarea conştiinţei principilor însemna cîrmuirea prin intermediul lor şi, cîtă vreme scopul era bun, dat fiind că de acea artă de a guverna depindea salvarea sufletelor unor întregi popoare, mijloacele trebuiau la rîndul lor considerate bune. Părintele Andrea Avellino, sfîntul teatin care şi-a dedicat o mare parte a epistolarului sfătuirii, încurajării şi îndrumării principilor şi a nobilelor doamne din vremea sa, găsea absolut evident ca aceste strădanii să fie dedicate acestui gen de persoane, întrucît „din

48. *Vaticinia* ale lui Jakob Rem sînt păstrate în fondul *Jesuitica 1081* din Hauptstadtsarchiv de la München; *idem*, p. 2, paragraful „De bellis quibusdam". După moartea lui Rem, în 1618, izbucnirea Războiului de treizeci de ani a fost interpretată de credincioşii săi ca o împlinire a profeţiei, iar unii au amintit afirmaţia acestuia: *„Brevi apud nos quoque Indiae erunt et non sufficiet numerus nostrorum"* (*ibidem*, p. 3).
49. Titlul o mărturiseşte făţiş: *Rethorica christiana... exemplis suo loco insertis, quae quidem ex Indorum maxime deprompta sunt historiis*, Perusiae, 1579.

salvarea principilor se naşte în bună măsură salvarea popoarelor"[50]. O dată abandonată calea armelor, această cucerire dispunea de un întreg catalog de vicleşuguri. De pildă, iezuitul Lorenzo Forero, înregistrînd eşecul Războiului de treizeci de ani, a sugerat calea unei cuceriri subtile a inimilor: pe lîngă principi puteau fi aşezaţi oameni pricepuţi, care să le cucerească încrederea şi să-i facă să se apropie de catolicism. Dacă principele era însă deja „creştin" (altfel spus, catolic), atunci se putea încerca transformarea dominării conştiinţei acestuia într-o adevărată instituţie: în anul 1583, în Bavaria familiei Wittelsbach, adevărată fortăreaţă germană a catolicismului, iezuiţii i-au propus lui Wilhelm al V-lea să edifice o *mensa conscientiae* după modelul portughez şi spaniol. Acest sfat trebuia anticipat de declararea preliminară a faptului că orice opţiune politică importantă era permisă: declanşarea războiului, stabilirea unor noi dări şi aşa mai departe[51].

Aceste tehnici le-au fost atribuite mai ales iezuiţilor, chiar dacă n-au constituit un apanaj exclusiv al acestora. În perioada confesională, religia principilor reprezenta o materie prea însemnată pentru toată lumea pentru ca tehnica de controlare a „principelui creştin" să nu-şi afle o infinitate de slujitori. Terenul pe care iezuiţilor li s-a recunoscut o întîietate incontestabilă a fost însă acela al politicii educaţiei. În deja pomenitul memorial al ducelui Bavariei, punctele fundamentale erau tocmai acelea ale politicii educative: se sugera creşterea fiilor nobililor „eretici" la curte, alături de tînărul principe catolic, atrăgîndu-i prin avantajele învăţării limbilor şi a artelor războiului. Se adăugau propuneri pentru burse de studiu şi angajamente profesionale bune pentru tinerii burghezi din oraşele şi burgurile „eretice" de la graniţele statului bavarez. Sistemul colegiilor destinate formării claselor dominante a acoperit atunci întreaga Europă. N-a fost, cu siguranţă, o întîmplare faptul că, în faţa perspectivei de a converti Rusia lui Ivan cel Groaznic la catolicism, Antonio Possevino a sugerat „remediul Seminariilor". Ştiinţa care îi deschidea lui Matteo Ricci porţile Chinei reprezenta şi mijlocul de a controla formarea elitei şi de a prinde astfel rădăcini, în perspectiva duratei lungi, în ţările în care, în mod oficial, catolicismul nu-şi avea locul.

Dar cultura se afla şi în fruntea celeilalte laturi a activităţii misionare: cucerirea universului popular în ţările catolice. În termeni

50. *Lettere scritte dal glorioso s. Andrea Avellino a diversi suoi divoti*, Napoli, 1731, vol. I, p. 197 (scrisoare către Ottavio Farnese).

51. În viziunea lui Forero, alături de principii protestanţi puteau fi aşezaţi bărbaţii *„que sibi dextre et ingeniose ad illos accessum parent, et clam mysteria fidei catholicae illis instillent"* (Hauptstadtsarchiv, München, *Jesuiten 81*, pp. 272-276). Memorialul iezuiţilor se păstrează sub titlul *Acta cum duce Bavariae 1583* în acelaşi fond arhivistic (pp. 9-16). Literatura despre Bavaria în epoca Contrareformei este deosebit de vastă: *cf.* H. Glaser (coord.), *Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573-1657*, München, 1980.

teologici, confruntarea s-a manifestat între susţinătorii aşa-numitei *fides implicita* şi cei ai aşa-zisei *fides esplicita*. Dată fiind complexitatea cunoaşterii teologice, se convenea că numai foarte puţini creştini puteau pătrunde misterele credinţei; care era însă nucleul principal ce trebuia cunoscut pentru mîntuire? Acosta dedica un capitol combativ al tratatului său *De procuranda Indorum salute* polemicii împotriva celor ce considerau că pentru creştinii *más rudos* era suficientă *fides implicita* şi că, prin urmare, nu era necesar să se creadă explicit în Cristos[52]. Acum, problema misionară prin excelenţă a fost aceea a ignoranţei: din zonele rurale ale Europei soseau relatări dramatice. Ţăranii nu ştiau nici măcar cîţi zei creştini existau: în Bavaria se spunea că ar fi fost şapte, ca numărul tainelor, iar la Eboli, în regatul Neapolelui, unii spuneau „o sută, alţii o mie, iar alţii mai mulţi" [53]. Această situaţie nu putea fi rezolvată prin mijloace excepţionale. Era nevoie de o organizare stabilă şi de o strategie eficace.

Pe plan organizatoric, s-a încercat a se transforma *missio* într-o instituţie propriu-zisă. Iezuiţii, care descoperiseră în America spaniolă importanţa aşa-numitelor *reducciones*, au transpus acest model în contextul italian din preajma anilor '90 ai secolului al XVI-lea. Atunci s-a hotărît ca „în toate provinciile să fie instituite cîteva misiuni". În instrucţiunile elaborate de generalul Companiei, Claudio Acquaviva, pentru cei ce urmau să se deplaseze *ad missiones*, schimbarea de semnificaţie a termenului este grăitoare: acum „misiunea" reprezintă un loc, înainte de a însemna o îndatorire sau o sarcină individuală. Deja se întrezăreşte în perspectivă posibilitatea de a transforma locul misiunii într-o reşedinţă stabilă. Scopul instituirii unor asemenea misiuni era în mod precis indicat în lupta împotriva ignoranţei[54]. Dar

---

52. *„Contra un error singular que dice que los cristianos más rudos se pueden salvar sin la fe explícita en Cristo"* (Acosta, *Obras*, pp. 550-552), în limba spaniolă în notă (n.t.).
53. Despre ignoranţa ţăranilor din Eboli, citatul din relatarea iezuitului Scipione Paolucci este reprodusă după C. Ginzburg, „Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia*, I, „I caratteri originali", Torino, 1972, pp. 657-659. Despre bavarezi se citează dintr-o relatare manuscrisă din 1614, păstrată în deja citatul fond iezuit de la Hauptstadtsarchiv de la München (b. 102, pp. 1 şi urm.).
54. Documentul din anul 1590 se păstrează în Arhiva Romană a Companiei lui Isus, *Inst*. 40, ff. 137*r*-138*v*. *Cf*. şi *Ordinationes Praepositorum Generalium. Instructiones et formulae communes toti Societati...*, Romae, in Colegio Romano eiusdem Societatis 1606, pp. 195-202: *„Finis harum Missionum est auxilium tot animarum, quae ex ignoratione rerum ad salutem sua necessariarum, in statu peccati, cum aeternae damnationis periculo, versantur"*. În 1647 s-a hotărît numirea cîte unui prefect al misiunilor pentru fiecare provincie: *cf*. Carla Faralli, „Le missioni dei gesuiti in Italia (secc. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso", in *Bollettino della società di studi valdesi*, nr. 138, decembrie 1975, pp. 97-116. Despre tendinţa de stabilizare a reşedinţei misiunilor, *cf*. M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*,

cum trebuia combătută aceasta? Instrucţiunile generalului ofereau o schemă unică, pe baza căreia trebuiau introduse variaţiile necesare de la un loc la altul: traseul misionarilor trebuia să parcurgă o întreagă serie de momente obligatorii, de la vizitarea iniţială a bisericii comunităţii la întîlnirea cu parohul (pentru a strînge informaţii despre principalele păcate ale populaţiei) şi pînă la organizarea unor lecţii de doctrină (după-amiaza) şi a unor predici şi confesiuni (dimineaţa).

În această schemă se împletesc două fire, existînd posibilitatea accentuării unuia sau a celuilalt, după necesităţi: cel care trebuia să mişte inima păcătosului, conducîndu-l către penitenţă, şi cel care trebuia să educe minţile întru concepţia catehismului. Tiparul a fost cel care a asigurat principalele instrumente pentru atingerea acestor scopuri educaţionale: icoane şi mai ales foi volante, unde preceptele doctrinei şi practicii religioase se amestecau cu regulile bunelor maniere. Aspectul cel mai relevant al misiunilor a fost însă, cu siguranţă, cel al predicării penitenţiale. În acest sens, misionarii au fost chemaţi să integreze şi să corijeze o deficienţă gravă a catolicismului tridentin: într-un moment de mare discreditare şi suspiciune faţă de ordinele religioase, reorganizarea structurii diocezane încredinţase clerului format în seminarii sarcina predicării către popor. Foarte curînd însă a apărut evident faptul că această predicare avea nişte limite solide, nefiind în măsură să egaleze eficacitatea marilor cîcluri de predici din Postul Mare şi din postul mic, în care se specializaseră ordinele franciscan şi dominican. Pe lîngă acestea, pentru rezolvarea tuturor problemelor legate de reuşita acestui moment fundamental, de întîlnire şi de control, între cler şi popor, nu era suficientă o reafirmare în decretele conciliare a obligaţiei confesiunii individuale.

Chestiunea penitenţei, a organizării şi controlării sentimentului de vinovăţie, rămînea în centrul creştinismului modern, după cum o arăta evoluţia Reformei luterane. Rezolvarea ei în sensul unui mic act obişnuit şi secret nu satisfăcea aspectul comunitar, social, al penitenţei şi conversiunii. Nu întîmplător, ordinul care s-a străduit mai mult decît toate celelalte în garantarea caracterului secret al confesiunii individuale, răspîndind şi perfecţionînd confesionalul elaborat de episcopii Reformei catolice (Gilberti şi Borromeo), a fost şi cel care a redescoperit însemnătatea „confesiunii generale" ca moment de răscruce al existenţei creştine şi al reorganizării de ansamblu a relaţiilor sociale ale penitentului. Toate acestea s-au petrecut pe o suprafaţă şi asupra unui corp de credincioşi mergînd de la indienii peruvieni la ţăranii europeni. Studierea cazurilor de conştiinţă, capacitatea de stimulare şi controlare

---

Bari, 1976, pp. 245-272. Pentru aşezările de indieni convertiţi la creştinism (*reducciones*) din Paraguay trimitem la studiul lui Girolamo Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, 1983.

a emoţiilor prin intermediul exerciţiilor spirituale ignaţiene, stăpînirea tehnicilor oratorice şi, nu în ultimul rînd, exerciţiul artelor vizuale şi teatrale au constituit condiţiile primordiale ale reuşitei.

Misiunea a oferit cadrul ideal pentru experimentarea asupra credincioşilor din zonele rurale a puterilor şi artificiilor oratoriei sacre, aşa cum ştiau s-o folosească nişte specialişti. Pe unitatea de timp măsurată de la sosirea şi de la plecarea misionarilor – o sosire adesea în surdină şi o plecare mereu marcată de entuziasm şi lacrimi, după un *crescendo* de „confesiuni generale" care îi lăsa pe clerici epuizaţi şi fericiţi – s-au montat maşinării teatrale complexe. Biserica constituia un spaţiu teatral. Alte spaţii de acelaşi gen erau pregătite şi împodobite, stabilindu-se trasee rituale – procesiunile – care le parcurgeau într-o anumită ordine.

De multe ori, traseul procesional indica o direcţie: de pildă, dinspre burg sau dinspre oraş către zona rurală ce urma să fie binecuvîntată sau inclusă în spaţiul sacru. Oricum, întotdeauna se indica o ordine ideală şi eternă, în care era proiectată comunitatea reală. Ca în parabola evanghelică, aici cei dintîi şi cei mai importanţi membri ai comunităţii se întreceau în a deveni cei din urmă, manifestînd sentimente de smerenie şi de penitenţă – în general, cu rezultatul de a-şi reafirma întîietatea inclusiv în domeniul penitenţei. Penitenţa însemna anularea ultragierilor survenite între Dumnezeu şi oameni, însă în primul rînd în sînul societăţii omeneşti, mulţumită medierii clericilor. „Păcile" care pecetluiau succesul misiunii reprezentau punctul de sosire fundamental al întregii tensiuni dramatice elaborate de arta predicatorilor; acesta este un element structural al lucrării misionare, pe care îl regăsim neschimbat pe întreaga durată a desfăşurării acesteia, de la misiunile lui Landini în Apeninii toscano-emilieni la jumătatea secolului al XVI-lea şi pînă la celebrele misiuni ale lui Segneri.

Mijloacele teatrale erau numeroase: de succesul lor se lega faima misionarului. Paolo Segneri s-a numărat printre cei mai faimoşi, încît a fost chemat în Bavaria pentru a-şi relua în mijlocul populaţiilor germanice „spectacolele" care-l făcuseră celebru în Italia (faptul că nu cunoştea limba populaţiilor respective şi că trebuia însoţit de interpreţi constituie o dovadă în plus, dacă mai era nevoie, a supremaţiei gestului faţă de cuvînt în acest gen de predicare).

În misiunea din 1672 din Apeninii modenezi, el a pus să fie construită o biserică „păduratică", de trunchiuri şi frunzişuri, ca punct de reper pentru procesiuni, nu întîmplător, ci urmărind o strategie a substituţiei, într-o zonă în care existau temeri legate de păstrarea unor culte păgîne ale vegetaţiei. În procesiunea ce se articula de la biserica reală pînă la cea fictivă, exprimînd astfel traseul ideal al „convertirii", el a pus să fie reprezentată o întreagă serie de episoade ale istoriei sacre:

În procesiunile sale, din zi în zi mai considerabile, a reprezentat tăierea împrejur a Domnului, Înfăţişarea, Prinderea în grădină, Biciuirea la stîlp, *Ecce homo*, Cristos pe cruce între cei doi tîlhari, iar printre aceste sacre misterii cu Irod, Caiafa şi Pilat – o mare mulţime de farisei şi evrei[55].

Comentariul este cel al unui spectator al unei comedii bine jucate: „...şi toţi îi făceau bine rolul, iar unii în mod special, într-un fel minunat". Regizor şi actor principal este misionarul, ocupat cu găsirea unei dimensiuni spectaculare a diferitelor momente ale unui popas în sînul comunităţii care nu trebuia să rămînă fără urmări. Cum ar putea fi provocată lepădarea de „proastele obiceiuri"? Iată felul în care Segneri a ştiut să organizeze un moment fundamental al strategiei iezuite a substituţiei: cui era robul vinovatei patimi pentru jocul de cărţi a propus „să i se dea în dar cărţile de joc, iar cui le dă cu făgăduinţa de a nu mai juca un astfel de joc îi dă în schimb o medalie cu iertarea tuturor păcatelor în clipa morţii". Ideea nu era nouă: vorbind de indienii americani, Acosta sugerase folosirea din plin a mătăniilor, a apei sfinţite, a tot soiul de iconiţe şi a tuturor sfintelor mărunţişuri care aveau să se reverse mai apoi în sînul popoarelor catolice din lumea întreagă[56].

Momentul cel mai emoţionant al acestei acţiuni teatrale a fost însă, cu siguranţă, acela al predicării penitenţei. Predica a fost introdusă printr-o flagelare în public:

Dezlegîndu-şi dintr-o dată cordonul de la haină, pe care şi-a aruncat-o cu îndemînare pe braţul stîng..., apucînd cu mîna dreaptă un bici făcut din plăcuţe de fier îndoite, pe care i-l întinsese unul dintre confraţii săi ce asistau, începu şi continuă să se lovească năprasnic pentru ceva vreme, aducîndu-şi prin aceasta auditoriul la o asemenea emoţie, încît, deşi el predica în acelaşi timp, nu se mai auzi nimic în afară de gemete şi suspine adînci şi nici nu se mai văzu nimic în afara plînsetelor.

---

55. (Lodovico Bartolini), *Relatione delle missioni fatte su le montagne di Modona dalli molto R.R.P.P. Paolo Segneri e Gio. Pietro Pinamonti della compagnia di Giesù l'anno 1672*, in Modana, per Andrea Cassiani, 1673, p. 7.

56. „*Que en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y frecuenta la santa Iglesia, persuádanse los sacerdotes que son muy oportunas para los neófitos, y en los sermones al pueblo cólmenlas de alabanzas*" („Ca în locul riturilor vătămătoare să fie introduse altele sănătoase, iar aceste ceremonii să fie înlocuite prin altele. Apa sfinţită, icoanele, mătăniile, mărgelele sfinţite, lumînările şi celelalte lucruri aprobate şi folosite de sfînta Biserică, preoţii se conving că sînt foarte potrivite pentru neofiţi, umplîndu-le de laude în predicile către popor", în limba spaniolă în notă [n.t.] – Acosta, *Obras*, Madrid, 1954, p. 565).

Chiar în acest moment, predicatorul dă lovitura de graţie rezistenţei ascultătorilor, începînd un dialog cu un craniu pe care i-l întinde cu îndemînare un alt asistent:

> Cînd mai apoi, în sfîrşit, îi ceru altui frate oglinda propriilor mizerii, adică o îngrozitoare tigvă de mort, apucînd-o în mîna stîngă şi privind-o ţintă mai şi începu (ca şi cum sufletul acela ar fi auzit) să-i vorbească, să o întrebe, să dialogheze şi să moralizeze cu ea despre păcatele de moarte; ah, aici chiar că trebuie să te căieşti de o viaţă atît de rău trăită, ah, aici locul tună, ah, aici răsună glasurile cerînd îndurare, făgăduind îndreptare, făgăduind pace, făgăduind penitenţă[57].

Acesta era teatru: spectatorul comentează în cunoştinţă de cauză, subliniind priceperea celui care poate trage mulţimile după el mai curînd decît sfinţenia clericului, iar comentariul său dintre paranteze – „ca şi cum sufletul acela ar auzi" – reprezintă mai mult un echivalent al lui „pare adevărat" decît o îndoială asupra supravieţuirii morţilor.

Totuşi, trebuie spus că această teatralitate intensă, exprimată în timpul misiunilor, nu era un instrument impus de sus: dimpotrivă, deşi iezuiţii fuseseră printre cei mai înclinaţi să recurgă la teatru ca instrument de aculturare în activitatea lor misionară extraeuropeană, în congregaţiile Companiei găsim frecvent semnele neîncrederii şi încercări de stăvilire a reprezentaţiilor sacre plenare, cu diavoli înlănţuiţi, dansuri macabre şi focuri de artificii[58]. Poporul căruia i se adresau nu era un obiect pasiv. Succesul însuşi al predicării, cu făgăduinţele de iertare şi de împăcare generală a comunităţii, reda o viaţă nouă şi forme noi unor expresii străvechi ale culturii acesteia, faţă de care misionarii trebuiau să găsească „adecvări".

Frontul adecvărilor la care au fost chemaţi misionarii a fost tot atît de vast pe cît de întins şi de diversificat le-a apărut universul practicilor sociale. O socoteală a tot ceea ce în acea vreme a fost strîns în categoria „abuzurilor" şi a „superstiţiilor" reprezintă o condiţie preliminară pentru oricine vrea să studieze cu seriozitate cultura claselor inferioare din această perioadă. În acest sens, atitudinea misionarilor, dacă nu este una de reprobare făţişă, este cel puţin una de suficienţă, ca în această relatare din Valsesia:

> Cînd îşi scot morţii din casă, aprind cîteva paie şi strigă pe stradă: „Unde se duce trupul, să se ducă şi sufletul". La treizeci de zile, de sufletul morţilor, merg la faţa locului, unde, de cum ajung, îşi iau capetele

57. (Bartolini), *Relatione delle missioni*, p. 12. Despre teatralitatea iezuiţilor şi practica teatrală în învăţămîntul Companiei *cf.* M. Fumaroli, *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia secentesche*, Bologna, 1990.

58. *„Caveatur item, ne – quod iustam reprehensionem habet – in omni actione producantur Daemones, mendici, potatores, blasphemi, pueri leviculi, choreae mortuales, ignes artificiales, explosiones fistularum..."* (memorialul congregaţiei din 1622, München, Hauptstadtsarchiv, *Jesuiten, 84*, cap. 37).

în mîini şi se pun pe stors rîuri de lacrimi, scoţînd atîtea strigăte, încît îţi vine să rîzi. Îşi ţin toţi morţii expuşi în grămezi, iar capetele în nişte lădiţe, iar femeile se duc adesea, le iau, le spală şi apoi se pun pe nişte strigăte, ca ieşite din minţi[59].

În schimb, faţă de condiţiile de viaţă mizerabile, atitudinea misionarilor nu este una de suficienţă, ci de participare milostivă şi emoţionată, iar aceste condiţii mizere tind tot mai mult să ocupe primul plan în secolul al XVII-lea. Acesta nu reprezintă numai un reflex mecanic al condiţiilor de viaţă care se înrăutăţiseră, ci şi rezultatul unei separări incipiente între funcţiile de asistenţă spirituală şi exigenţele cuceririi culturale din care se născuseră misiunile. La toate acestea trebuie să adăugăm şi o diferenţiere între lumea satelor şi cea de la oraşe, însă una de semn contrar faţă de cele petrecute în secolul precedent. Acum nu oraşul este cel care trebuie să unifice la propria religie lumea împrăştiată, suspectă şi temută a zonelor rurale: dimpotrivă, religia de la ţară este cea care trebuie apărată şi propusă ca model pentru oraşele aflate pe calea unei decreştinări progresive. „Ajutorarea oamenilor împrăştiaţi pe la ţară şi prin cătune" a constituit obiectivul ce l-a împins pe Sfîntul Alfonso Maria de' Liguori să întemeieze Congregaţia Redemptoriştilor. În lucrările sale, neîncrederea cu privinţă la mediile citadine este constantă[60]. Desigur, Sfîntul Alfonso a trebuit să-şi altoiască opera pe trunchiul robust al experienţei istorice a Companiei lui Isus; acesta era ordinul care îşi pusese cea mai importantă amprentă asupra conotării caracteristicilor misiunii ca aspect decisiv al opţiunii religioase. Emergenţa unei solidarităţi omeneşti faţă de săraci, nenorociţi şi suferinzi ca parte substanţială a proiectului misionar devenise însă evidentă şi în interiorul altor ordine şi congregaţii, pe parcursul secolului al XVII-lea.

Numele pe care trebuie să-l rostim este cel al lui Vincenzo de Paoli, care chiar prin italienizarea originalului Vincent de Paul dezvăluie rădăcinile adînci împlîntate în Italia de Congregaţia Misiunii, atît prin intermediul reprezentanţilor săi propriu-zişi, cît şi prin intermediul celor ce s-au inspirat după modelul acestora, precum Sfîntul Leonardo da Porto Maurizio[61]. Stilul pe înţelesul tuturor, capacitatea de a asculta

---

59. M. Signorelli, *Storia della Valmaggia*, Locarno, 1972, p. 417.
60. *Cf.* G. Orlandi, „S. Alfonso Maria de Liguori e l'ambiente missionario napoletano nel Settecento: la Compagnia di Gesù", in *Spicilegium Historicum Congregationis SS.mi Redemptoris*, 38, 1990, pp. 5-195.
61. Despre Sfîntul Vincenzo şi Congregaţia Misiunii există o bibliografie extinsă. Semnalăm: Saint Vincent de Paul, *Correspondence, entretiens, documents*, ediţie îngrijită de P. Coste, Paris, 1920-1970; L. Mezzadri, „Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa (1642-1700)", in *Rivista di Storia della chiesa in Italia*, 33, 1979, pp. 12-44; Giorgio F. Rossi, „Missioni vincenziane, religiosità e vita civile nella diocesi di Tivoli nei secoli XVII-XIX", in *Atti e memorie della Società Tiburtina di storia e d'arte*, 53, 1980, pp. 143-210.

mai curînd decît de a seduce și de a influența prin oratorie, dar mai ales atenția față de condițiile de viață ale săracilor și jurămîntul de asistare a țăranilor („*rusticani*") introduc într-un univers de idei foarte diferit de cel în care fuseseră elaborate strategiile misionare precedente.

Chestiunea propagandei, cu nesfîrșitele sale complicații – arta disimulării, capacitatea de „adecvare" instrumentală în funcție de interlocutor, folosirea forței și a șireteniei – fusese pusă cu o modernitate accentuată în contextul sfîșierilor religioase din Europa. Astfel, sub vechea mantie a predicatorului apostolic se născuse un personaj nou, purtător al viitorului, cu mai multe fețe – un intelectual priceput în mai multe domenii, expert în arta comunicării (vizuale, orale, tipărite), profet, etnolog, conspirator, spion, răzvrătit față de ordinea constituită, maestru în arta de a pune stăpînire pe conștiințe și de a le dirija către scopurile proprii, care nu erau scopurile unui succes personal egoist, ci ale triumfului împărăției lui Dumnezeu și, ca atare, în măsură să justifice orice mijloace. Acest om, care se afla în posesia adevărului și avea un mandat divin pentru a-l răspîndi – „omul apostolic", cum a fost numit îndeobște[62] – avea misiunea de a pune stăpînire pe inimile și pe gîndurile unei întregi populații, aducînd-o dinaintea tribunalului confesiunii pentru a executa o spălare generală a propriilor păcate și a introduce, prin contribuția sa, proiectul unei vieți noi. Trebuia, prin urmare, să constituie nu o prezență obișnuită, precum cea a parohului, ci o trecere providențială, dramatică și excepțională, o imitație și o anunțare a sosirii lui Cristos: misionarul trebuia să sosească pe nesimțite, pentru ca la sfîrșit să plece luînd cu sine toate păcatele comunității. De aici, inevitabil, instituționalizarea în ordine specializate, în timpi prestabiliți, în ritualuri fixe a ceea ce, prin natura sa, trebuia să apară ca fiind (dacă nu chiar să fie) o trecere meteorică.

Aceasta constituie una dintre numeroasele contradicții ale istorisirii noastre, care, cel puțin din acest motiv, merită să fie pomenită printre celelalte figuri principale ale epocii baroce. Cum spunea Spitzer, „poate că «omul baroc» nu există; există însă o atitudine barocă, ce este o atitudine în esență creștină"[63]. Totuși, din încercarea de revitalizare și răspîndire a modelelor străvechi de viață creștină, ceva foarte modern căpăta formă. Astfel, experiența insondabilității conștiințelor și necesitatea imperioasă de a le dirija aveau să îmbogățească, în secolul al XVII-lea, panorama instituțiilor ecleziastice printr-o prezență nouă, dar mai ales aveau să deschidă cutia Pandorei în raporturile dintre intelectual și mase.

---

62. Vezi, de exemplu, din vasta bibliografie asupra acestui subiect, manualul capucinului fra Gaetano Maria da Bergamo, *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario per udire spezialmente le Confessioni generali, nel tempo delle missioni e de' giubbilei...*, in Venezia, per Gio. Battista Regozza, 1727.
63. Leo Spitzer, *Cinque saggi di ispanistica*, Torino, 1962, p. 126.

CĂLUGĂRIȚA

Mario Rosa

Premise

Dacă la jumătatea secolului al XVI-lea mănăstirile de femei își păstrează încă fizionomia generală configurată spre sfîrșitul veacului precedent, o cotitură însemnată se va manifesta o dată cu conciliul de la Trento, dar și după acesta, prin dispozițiile severe ale lui Pius al II-lea, din anii 1566 și 1571, confirmate de Grigore al XIII-lea în 1572. Atunci, o dată cu impunerea claustrării, în interiorul mănăstirilor și în raporturile acestora cu exteriorul vor începe să se definească acele aspecte care vor caracteriza viața comunităților religioase de-a lungul întregii epoci a Contrareformei. Pretutindeni în Europa catolică, problema de fond va fi aceea de a impune reformele, și în primul rînd claustrarea, printr-o lentă și dificilă acțiune de desființare și de erodare a unor obiceiuri și moduri de viață inveterate, care în noul climat apăreau nepotrivite, și, de asemenea, de impunere a unor practici și obișnuințe religioase, individuale și comunitare, care, în apelul la respectarea riturilor și a regulilor, păreau mai apropiate de noile idealuri. Va fi o luptă îndelungată, plină de ciocniri și de compromisuri între mănăstiri și episcopi; între episcopi și ordinele religioase masculine, de multe ori nedispuse să renunțe în avantajul puterilor episcopale la unele forme tradiționale de conducere a mănăstirilor de femei aparținînd aceleiași reguli, care depindeau de ele; între familiile din care se trăgeau călugărițele, care, în numele unor strategii patrimoniale, hărăzeau mănăstirii excedentul feminin, și autoritatea bisericească; între puterea politică locală, care veghea cu strășnicie la vechile autonomii citadine, și directivele tridentine și romane. Prin urmare, o istorie ce servește drept fundal pentru figura călugăriței din epoca barocă, o istorie plină de încleștări externe, pe care aici le vom putea doar pomeni, dar și de încleștări interne: între călugărițele pe care originea socială și zestrea considerabilă le înconjurau de prestigiu și de considerație, cu celulele lor separate și, de multe ori, cu dinastiile lor familiale din interiorul mănăstirilor, și măicuțele mai sărace, într-o ierarhie de valori și raporturi tinzînd să reproducă fidel în mănăstire situația din afară; ori între cele dispuse să accepte reformele și acțiunea de disciplinare și cele ce se opuneau în fel și chip.

De aici, încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, dar mai ales în prima jumătate a secolului al XVII-lea – o dată traversată etapa primului avînt reformator post-tridentin, cu rezultatele sale parțiale și

nu întotdeauna satisfăcătoare –, fenomenul respectării stricte a ritului şi regulilor sau al întoarcerii la o modalitate originară de viaţă religioasă, mai aspră şi mai austeră. Un fenomen căruia trebuie să-i subliniem specificul „iberic" şi care, configurat în cadrul vechilor ordine prin acele impetuoase mişcări reformatoare cunoscute sub apelativul de „desculţi", caracterizate prin nişte trăsături accentuat castiliene şi masculine, va implica foarte curînd şi ordinele feminine, prin carmelitanii desculţi (1562), legaţi de personalităţile ieşite din comun ale Sfîntului Ioan al Crucii şi Sfintei Teresa, prin augustinienii desculţi (1566) şi prin trinitarienii desculţi (1597), confirmînd astfel menţinerea expansiunii, inclusiv sub aspect spiritual, a acestor congregaţii, însă evidenţiind în acelaşi timp o dihotomie, astăzi general acceptată, între mănăstirile în care se trăia în continuare cît se poate de comod şi mănăstirile reformate; între spaţiile de pension şi de legături lumeşti, în pofida claustrării, şi spaţiile unui ascetism dur şi ale unei mistici contemplative.

Modelul spaniol – nu numai Carmelul teresian – va fi, aşa zicînd, exportat, acţionînd cu putere nu numai pe pămînturile hispanizate de dincolo de ocean, ci şi în toată Europa catolică, în Italia şi Franţa. Dar, aproape în paralel, tot în Franţa, în perioada cuprinsă între sfîrşitul războaielor religioase şi Frondă, se va elabora şi se va dezvolta un model opus sau, dacă dorim, complementar, menit unei cariere la fel de importante, constituind astfel cel de-al doilea focar al unei uriaşe elipse ideologice şi religioase care împrejmuieşte, pe planul vieţii monastice feminine, întreaga epocă a Contrareformei. Aspectul particular al statutului religios feminin în Franţa Marelui Secol, oglindind o situaţie mai dinamică în comparaţie cu cea contemporană din Italia şi Spania, este de fapt reprezentat nu atît de constituirea, oricît de relevantă, a unor ramuri reformate ale vechilor ordine – în acest sens, Carmelul teresian va reprezenta modelul cîştigător, cu o influenţă enormă asupra vieţii religioase a epocii, la nivelul aristocratic şi al aşa-numitei *noblesse de robe* –, cît mai cu seamă de instituirea şi răspîndirea unor congregaţii noi. Astfel, la sfîrşitul secolului al XVI-lea apar ursulinele, cu legămînt simplu şi cu scopuri de angajament activ, transplantate în Franţa după modelul italian al Sfintei Angela Merici şi destinate, prin puternica lor vocaţie pedagogică, să devină dăscăliţele prin excelenţă ale tinerelor din Franţa vechiului regim, mai ales ale celor de extracţie burgheză; Congregaţia Notre-Dame, întemeiată în Lorena în anul 1597, la rîndul ei implicată în învăţămînt, însă mai mult la nivel aristocratic; iar mai tîrziu, în 1633, pe timpul Războiului de treizeci de ani, iscată de sentimentul, pe atunci mai ascuţit, al nevoilor sociale, Congregaţia Fiicelor Carităţii, instituită de Sfîntul Vincenzo de Paoli şi de Louise de Marillac, şi, de asemenea, cu jurăminte solemne „hărăzite şi jertfite Maiestăţii Divine", vizitandinele, mulţumită Sfîntului Francisc de Sales şi Sfintei Ioana de Chantal.

De aceea, în întreaga Europă şi, sub anumite aspecte, în Lumea Nouă va prinde contur o realitate care, împletindu-se pe de o parte în jurul severului model spaniol, iar de cealaltă parte în jurul mai flexibilului model francez, se va prelungi pe toată durata secolului al XVII-lea, atingînd chiar primii ani ai secolului al XVIII-lea, traversînd, nu fără riscuri, criza quietismului, a dialogului nemijlocit al sufletului cu Dumnezeu prin intermediul rugăciunii tăcute, care, mai ales în mănăstirile feminine, va părea să pună sub semnul întrebării însăşi medierea sacramentală şi ierarhică a Bisericii. Dar, de la jumătatea secolului al XVII-lea, chiar în clarobscururile accentuate caracteristice mănăstirilor feminine de pretutindeni, putem surprinde parcă un fel de stabilizare. Din ce în ce mai mediate prin controlul episcopilor şi al confesorilor, raporturile dintre mănăstiri şi exterior par, cel puţin în ceea ce priveşte modalităţile lor cele mai evidente, să se articuleze printr-o rutină mai liniştită, pe cînd în interior disciplina regulii, prin modelele sale deja consolidate de sfinţenie monastică contrareformistă şi prin acceptarea din ce în ce mai largă a regulilor comunitare de către călugăriţe, tinde să capete consistenţă, însoţind şi apoi înlocuind treptat asprimea practicilor penitenţiale şi „noaptea întunecată a sufletului" experienţei mistice printr-o practică devoţională cotidiană mai regulată şi prin „practicarea" neîncetată şi senină a virtuţilor creştine. O întreagă literatură tratatistică va căuta să traseze noul chip al călugăriţei în această fază dificilă, pe culmea care, din zbuciumul baroc al celui de-al XVII-lea veac, se va deschide, prin dobîndirea treptată de noi elemente de „modernizare", către perspective felurite, stimulate şi de prefacerile în curs de realizare în societatea europeană, prefaceri menite a se accentua în secolul al XVIII-lea, pentru a se lărgi progresiv, după ruptura revoluţionară, în trecerea către epoca contemporană. Dacă, în itinerarul său accidentat, acest proces istoric pare să păstreze în ansamblu o anumită liniaritate, mai puţin uşor ni s-a arătat modul de a-i prezenta în mod concret momentele şi fazele. Ca atare, am încercat să operăm o alegere, renunţînd la o descriere tipologică, aşa zicînd „mediană", sociologizantă, a călugăriţei din epoca barocă, pentru a miza mai curînd pe o serie de „portrete" care, oglindind chipuri într-un anumit sens exemplare, ni s-au părut, tocmai de aceea, mai în măsură să focalizeze specificitatea unei condiţii şi, ca atare, capabile la rîndul lor să arunce o lumină – cel puţin aşa sperăm – şi asupra aspectelor care în analiza noastră au rămas, în mod inevitabil, în umbră.

Spaţii şi timpi ai claustrării

Consecinţele claustrării, care străbate ca un fir roşu întreaga realitate monastică a Contrareformei, au atîrnat greu. Claustrarea era o formă de încarcerare, a cărei violenţă a fost resimţită nu numai de cei

care au trebuit să o suporte nemijlocit, cum a fost cazul călugăriţelor, ci şi de cei care, ca în cazul rudelor, n-au pregetat să reacţioneze, protestînd, la încercările bisericeşti de a dizolva legăturile existente pînă în acea clipă între călugăriţe şi nucleele lor de origine. Că mai apoi impunerea claustrării nu a fost uşor de transpus în faptă, că unele obişnuinţe străvechi s-au menţinut, că o practică mai îngăduitoare, chiar prin intervenţia episcopilor şi a superiorilor ecleziastici, a înlocuit pe ici pe colo cele mai severe dispoziţii pontificale este în afară de orice îndoială. Totuşi, rămînea exigenţa separării şi a izolăriii călugăriţelor de lumea exterioară şi de atracţiile acesteia: un nou ideal moral şi religios care, mai ales în ochii ierarhiei, se va identifica în cele din urmă cu rigidele scopuri disciplinare, preluînd claustrarea ca element esenţial al reformei mănăstirilor feminine. Sub acest aspect, nu există nimic mai edificator decît măsurile adoptate de Congregaţia romană a ordinelor călugăreşti în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în plină Contrareformă, ca răspuns la unele cazuri şi probleme specifice, ridicate de diferite mănăstiri: expresii emblematice ale unei mentalităţi şi ale unui mod operativ, menite, prin chiar caracterul lor de precedent juridic, să capete la nevoie o valoare normativă generală.

În primul rînd, un control atent al tuturor prezenţelor şi raporturilor întreţinute cu mănăstirea de acele persoane care puteau apărea din felurite motive: personal ecleziastic, precum capelanii şi mai ales confesorii; personaje de seamă, venite adesea în vizită între zidurile mănăstirii însoţite de suite numeroase; văduve, femei măritate sau nemăritate găzduite temporar; femei simple primite în caz de calamităţi grave sau de război; numeroşii lucrători angajaţi în funcţionarea sau la mărirea fabricii mănăstireşti, arhitecţi şi meşteri artizani – care nu o dată ne dezvăluie intensitatea activităţii din domeniul construcţiilor sacre din această perioadă; muzicanţi (putem trasa o adevărată geografie a celor mai importante centre muzicale italiene din epocă prin intermediul interdicţiei cîntului figurat, adică polifonic, sau a intrării maeştrilor de canto ori a instrumentiştilor în biserici şi în mănăstiri); în sfîrşit, muncitori, revizori, administratori şi vechili, implicaţi în gestionarea bunurilor diferitelor instituţii feminine. În rubrica de titluri elaborată pentru uşurarea muncii Congregaţiei, o cazuistică minuţioasă va identifica situaţiile în care comunicarea verbală sau conversaţia în cadrul mănăstirii trebuiau, dacă nu interzise, cel puţin supuse unor îngrădiri drastice: în acest sens, pe lîngă rubrica *Claustrare*, exemplar sună alte rubrici, precum *Cazuri de competenţa episcopului*, *Vorbire*, *Vorbitor*, *Reprezentări*. Congregaţia nu se referea la nişte abstracţii sau la nişte cazuri teoretice, ci la figuri şi momente concrete ale vieţii religioase, pe de o parte cu o neîncredere explicită în clericii aflaţi la conducerea mănăstirilor feminine, iar pe de altă parte cu o insistenţă cu totul aparte asupra îndatoririlor de supunere faţă de superiorul local, dictînd, ca la Sulmona în 1618 şi la Borgo

S. Sepolcro din 1627, la rubrica *Supunere*, adevărate reguli de strategie militară pentru a le „constrînge pe măicuţe să-l recunoască pe episcop ca superior al lor”.

> Cum măsurile prevenitoare nu ajung – sugera Congregaţia în astfel de cazuri – cu remedii mai severe, cum ar fi să li se închidă Vorbitoarele şi Porţile, ca şi toate celelalte locuri prin care li se pot oferi oarece provizii, punînd să nu li se dea decît pîine şi apă, cerînd la nevoie ajutorul braţului secular, iar dacă toate acestea nu vor fi suficiente, să fie întemniţate sub cheie conducătoarele răzvrătirii, începînd întotdeauna cu mănăstirea cea mai slabă şi care să aibă mai puţine ajutoare, întrucît dacă una a cedat, alta îi va urma mai lesne pilda.

Vorbitoare şi porţi: spaţii reale şi în acelaşi timp simbolice, între exterior şi interior, pe care ierarhia ecleziastică, şi prin ea Congregaţia romană, va insista cu obstinaţie în a le îngrădi, ca o confirmare palpabilă a unei condiţii inflexibile de separare. Grilajul din partea dinspre interior a vorbitorului „să fie făcut mai des – poruncea Congregaţia în 1619, în legătură cu o mănăstire din Lecce –, aşa încît măicuţele să nu-şi poată în nici un fel întinde braţul către zăbrelele din afară şi să atingă mîinile, degetele sau altceva de la o persoană care stă în afara mănăstirii”. „Porţile însă – lămurise aceeaşi Congregaţie în 1617 – să stea mereu închise şi să nu fie niciodată deschise, decît în cazurile de extremă necesitate”, ele trebuind să fie închise – cum se va preciza în 1619 şi în 1639 – „cu două zăvoare şi cu două chei, una pe dinafară şi una pe dinăuntru”. Totuşi, aceste măsuri nu păreau suficiente pentru asigurarea claustrării. Dacă, de pildă, unele priviri indiscrete ar fi trecut dincolo de zidurile mănăstirii? Răspunsurile Congregaţiei erau pregătite încă din 1605, prin interdicţia de a lăsa deschise ferestrele clădirilor orientate spre zona claustrală şi mai apoi prin ordinul specific de a închide ferestrele sau deschiderile clopotniţelor sau ale bisericilor învecinate cu edificiile monastice, de bună seamă – cum se va preciza cu grijă într-o deliberare din 1612 pentru Aquila, ce pare mai curînd dictată de practica unor administratori pricepuţi decît de înţelepciunea unei adunări bisericeşti – nu zidind o cărămidă peste alta, aşa încît să se permită deschiderea unor eventuale spărturi, ci zidind peretele cu totul. Dar dacă măicuţele erau cele care-şi aruncau pe furiş cîte o privire dincolo de ziduri? Şi în acest caz, o decizie a Congregaţiei urmărea să interzică în 1627, la începutul noii ere a ştiinţei galileiene, „sub ameninţarea unor pedepse grave”, folosirea „ochelarilor lungi”, adică a ocheanelor, dacă, aşa cum se mai întîmpla, acestea erau îndreptate nu către scrutarea spaţiilor cereşti, ci către satisfacerea unor curiozităţi mai lumeşti.

O dată impusă sau acceptată claustrarea în mănăstiri, ordinea interioară era rezultatul cotidian al unei lupte necontenite din partea fiecărei măicuţe şi a întregii comunităţi, în respectarea obsesivă a timpilor de rugăciune şi de muncă. Desigur, multă vreme era dedicată

rugăciunii individuale şi comunitare, lecturilor ascetice şi exemplare, personale sau colective, cultului divin şi practicii sacramentale, mai ales a celei euharistice, meditaţiei şi exerciţiilor spirituale sub îndrumarea unor confesori, cel mai adesea membri ai clerului regular şi capucini, ale căror importanţă şi influenţă asupra vieţii religioase din mănăstirile feminine trebuie să le subliniem aici o dată pentru totdeauna. Rugăciunea, care sub feluritele sale înfăţişări ocupa circa o treime din timpul unei zile, era întreruptă de orele de muncă manuală şi domestică, de mese şi de momentele de recreaţie, care puteau căpăta aspecte severe şi simple în mănăstirile „reformate" şi forme mai deschise către atracţiile lumeşti, precum practicarea picturii şi a muzicii, în celelalte. Mai presus de toate, munca reprezenta elementul fundamental al vieţii din mănăstirile feminine. Instrument de evitare a oricărui primejdios prilej de lenevire, munca mai constituia de regulă, iar în caz de necesitate cu atît mai mult, o sursă de rotunjire a veniturilor deseori modeste ale mănăstirilor, indiferent dacă era vorba de ţesături sau de fabricarea unor mici obiecte de cult ori de prepararea dulciurilor, a prăjiturilor şi mai ales a siropurilor, medicamentelor şi pomezilor, care se bucurau de o largă cerere dincolo de zidurile claustrale, precum faimosul unguent preparat de Mère Agnès de Sainte-Thècle, mătuşa lui Racine, care se vindea la Port-Royal.

Tăcerea şi cuvintele şoptite, gesturile măsurate şi discrete, chiar absoluta imobilitate în momentele de meditaţie, controlarea, conform unui cod de comportament precis, a mişcărilor corpului şi eventual a dispoziţiilor sufleteşti trebuiau să predomine fără drept de apel. Toate acestea reprezentau însă un ideal ce se voia atins, tulburat uneori de rîuri de cuvinte şi de gesturi dezordonate, ca în „rapturile" mistice şi în fugile Sfintei Maria Maddalena de' Pazzi, urmată prin mănăstirea carmelitană din Paris de harnicele sale surori, care, într-un soi de „sacră ştafetă", i-au transcris fluentele viziuni, şi, mai adesea, un ideal sfărîmat de micile şi frecventele încălcări de zi cu zi, pe care măicuţele însele, o dată sau de două ori pe săptămînă, trebuiau să şi le denunţe public, împreună cu nesupunerile la regulă, conform unei cazuistici minuţioase, în timpul unui „capitul al păcatelor", pentru a primi respectivele pedepse, tot în mod public, în refectoriu. La baza acestei largi acţiuni de control, care se traducea printr-un efort continuu de autodisciplinare, stătea ideea predominantă, masculină şi clericală, întărită de Contrareformă, a slăbiciunii şi fragilităţii femeii, care avea nevoie de supraveghere, împreună cu o adevărată obsesie legată de castitatea feminină, pînă-ntr-acolo încît, în „reformele" din veacul al XVII-lea, se va ajunge la a se insista mai mult asupra jurămîntului de castitate decît asupra celor de sărăcie şi de supunere şi, mai general, la a considera mănăstirile feminine ca fiind mai curînd nişte păstrătoare ale virtuţii decît nişte spaţii ale sfinţeniei.

Prin urmare, atunci cînd claustrarea, împreună cu toate valenţele sale practice şi simbolice, a devenit condiţia însăşi a vieţii monastice feminine, izolarea familială şi intelectuală, pe de o parte, şi mortificarea şi condamnarea cărnii, de cealaltă parte, sfîrşeau prin a acutiza sentimentele şi impresiile călugăriţelor. La multe dintre ele, nici implicarea continuă în muncă şi în rugăciuni, nici reprimarea continuă a pulsiunilor interioare – ceea ce literatura ascetică a epocii definea ca fiind lupta spiritului împotriva naturii perverse – nu puteau anula sau sublima întru totul amintirile, dorinţele, regretele ce decurgeau din compararea experienţei existenţei precedente cu condiţia prezentă. Dimpotrivă, astfel de sentimente erau exaltate tocmai prin singurătate, ele traducîndu-se, în mentalitatea curentă a călugăriţelor şi a confesorilor lor, în iluzia, în obsesia ori chiar în posedarea diabolică, căreia tratatistica devoţională şi exorcistică a vremii îi atribuia formele îngrijorătoare ale unor fiare numeroase şi ale unor monştri cuibăriţi în adîncul inimii omeneşti, gata să o ia cu asalt. Printre mărturisirile unor protagoniste, de la analizele sfîşietoare ale măicuţei Jeanne des Anges, după evenimentele de la Loudun, la înălţimile mistice ale Sfintei Veronica Giuliani, o întreagă literatură „de confesiune" sau „spirituală" abundă în astfel de referinţe neliniştitoare. Pentru a scăpa de Duşmanul aflat la pîndă şi pus pe înşfăcat, nu ajungea autodisciplinarea zilnică şi stăruitoare. Nu mai rămînea altceva de făcut decît o supunere şi mai dură a trupului, sursă a tuturor ispitelor, impunîndu-i lungi ceasuri de veghe nocturnă, adică în timpul înşelăciunilor şi ademenirilor celor mai subtile, pe care sensibilitatea Contrareformei le popula cu imagini de groază şi cu rafinate instrumente salvatoare, ori supunîndu-l unor perioade îndelungate de abstinenţă şi post, pînă la anorexie, unor penitenţe repetate şi unor flagelări nemiloase, practicate individual sau în comun, ori acelor torturi secrete implicînd folosirea ciliciului, a cămăşilor din păr sau a hainei „pline de spini, pe care o numeam veşmîntul ţesut" îmbrăcat de Sfînta Veronica Giuliani, ori la ceea ce fericita capucină Maria Maddalena Martinengo indica printre „micile sale recreaţii obişnuite", constînd în brodarea uneltelor Patimilor „cu mătasea trecută prin ac... în propria carne, îndeajuns de mari, în felul cum se brodează un ştergar pentru cupe, nu fără a ieşi sîngele".

Chiar dacă moartea faţă de lume va fi înţeleasă nu de puţine ori în sens absolut, aceste penitenţe implacabile nu erau generalizate, după cum călugăriţelor mai puţin fervente nu le era lesne să străbată potecile vieţii monastice. Copleşite de remuşcări şi expuse spaimelor şi de multe ori terorii păcatului, pe care le-o inoculau frecvent predicatorii şi confesorii sau lecturile ascetice şi normative interpretate literal, ele puteau cădea pradă cu uşurinţă nevrozelor şi chiar tulburărilor mintale. Nu întîmplător, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, adică în perioada în care ordinele feminine cunosc o reorientare mai

accentuată către respectarea strictă a regulii şi a claustrării, asistăm la o adevărată epidemie de posedări diabolice. Tot atunci se declanşează conflicte interioare mai violente în cazul unor călugăriţe care, precum ursulinele din Loudun, de pildă, se aflau mai curînd în căutarea unui adăpost decît a unei discipline religioase riguroase, în stare să respecte litera regulii, însă lipsite de un ideal înălţător. În practicarea exorcismelor împotriva posedărilor diabolice, Congregaţia călugărilor recomandase totuşi atenţie şi prudenţă, sugerînd în mai multe rînduri ca acestea să fie efectuate „cu cea mai mică zarvă cu putinţă", pentru a concluziona, cînd cele mai importante fenomene de posedare erau deja pe cale de epuizare, printr-un scepticism înţelept, că, pe de o parte, deschidea porţile către o precaută şi raţională evaluare a acestor fenomene şi că, de cealaltă parte, contribuia la sporirea formelor devoţionale celor mai meditate şi corecte, menite a marca, în pofida izbucnirii quietismului, religiozitatea monastică feminină din a doua jumătate a secolului al XVII-lea:

> Cînd, după o vreme mai îndelungată – observa Congregaţia în 1639 – nu se zăreşte nici un rezulat bun al exorcizării, superiorul nu trebuie să îngăduie ca măicuţa să mai fie exorcizată [...] trebuind să se creadă că presupusa viziune a Diavolilor este o simplă părere sau fantasmă, de care în orice caz se poate mai lesne elibera prin starea în harul lui Dumnezeu binecuvîntat şi prin frecventarea sacramentelor.

Într-adevăr, dincolo de penitenţe şi de mortificarea trupului, călugăriţele puteau găsi un sprijin mult mai consistent în ceea ce limbajul devoţional al epocii numea „sfintele mîngîieri ale Cerului". Şi este cu adevărat semnificativ faptul că tocmai trupul, asupra căruia se înverşunau practicile punitive, este atît de prezent în devoţiunea faţă de Fecioară şi faţă de Cristos: în devoţiunile „afective" faţă de trupul Fecioarei, mai cu seamă faţă de acele trăsături care îi denotau calitatea de Mamă (sînul, braţele, gura), sau faţă de trupul Pruncului Isus, răspîndite în mănăstirile benedictine, franciscane şi carmelitane, ori faţă de trupul lui Isus pe Cruce, respectiv faţă de rănile sale, într-un soi de dezmembrare sacră sau de „blazoane devoţionale" (cum au fost numite) foarte în vogă în secolul al XVII-lea, care pe de o parte tindeau să sublimeze instinctul matern omenesc al măicuţelor în cadrul maternităţii divine a Mariei, iar pe de alta să îndulcească mortificările prin contemplarea suferinţelor Mîntuitorului. Prin urmare, o devoţiune „tandră" şi parcelată, însoţită inevitabil de un foarte mare număr de rugăciuni şi acte devoţionale, mătănii şi rugăciuni, slujbe şi posturi contabilizate minuţios şi exprimate într-un limbaj şi în nişte imagini senzuale şi pasionate. „Părintele Surin – scria călugăriţa Jeanne des Anges în perioada în care devastatoarea ei criză de posedare diabolică se preschimba, cu ajutorul noului şi nemaipomenitului său confesor, într-o criză mistică încununată triumfal – m-a sfătuit să fac nouă zile

de comuniuni pentru Sfîntul Iosif şi mi-a promis că va ţine nouă slujbe din acelaşi motiv.” Iar apoi, între suferinţă şi miracol:

> Avui atunci viziunea unui mare nor în jurul patului în care stăteam întinsă, şi-l văzui în dreapta pe Îngerul meu bun. Era de o frumuseţe ciudată, asemănător unui tînăr de vreo optsprezece ani, cu plete blonde, lungi şi strălucitoare, care cădeau pe umerii duhovnicului meu. [...] Îl văzui şi pe Sfîntul Iosif sub forma şi înfăţişarea unui bărbat, cu faţa mai luminoasă decît soarele şi cu plete lungi. [...] S-a apropiat de mine şi mi-a aşezat o mînă pe partea dreaptă a pieptului, acolo unde durerea fusese întotdeauna mai ascuţită. Îmi păru că mă miruie pe acea parte a trupului şi, la puţină vreme, mi se păru că îmi reveneam în simţiri şi eram complet însănătoşită.

Devoţiunea „sensibilă”, ca să folosim o frumoasă expresie din aceeaşi perioadă, apare ca o constantă în expresiile religioase din secolul al XVII-lea. Aceeaşi Jeanne des Anges o va preamări în practica ei zilnică de adorare a Tainei Împărtăşaniei: „Prezenţa sa divină devenea uneori atît de sensibilă în inima mea, încît rămîneam răpită dinaintea divinei sale Maiestăţi, iar simţurile mele interioare nu aveau puterea de a suporta izbucnirile de iubire pe care le încercam”. Devoţiunea „sensibilă” interioară rămînea însă un privilegiu al unui mic număr de călugăriţe, ca şi penitenţele cele mai aspre şi culmile ameţitoare ale contemplaţiei. Celor mai multe nu le rămînea decît să cultive devoţiuni „sensibile” mai uşoare şi exterioare, cum se va întîmpla, de pildă, în devoţiunea faţă de Sfînta Inimă, care după ce iniţial, spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, prin viziunile vizitandinei Margherita Maria Alacoque, fusese legată de o exigenţă penitenţială plenară şi de o mistică a puterii regale, va căpăta curînd, mai ales datorită unor iscusiţi scriitori iezuiţi, tonurile nuanţate ale unei *douceur* mai captivante şi familiare, care, nu în ultimul rînd, i-a motivat fulminantul succes, înăuntrul şi în afara zidurilor mănăstirilor.

„Dar, spre a vă cinsti mai deplin, vă trimit un trandafir...”

Neîndoielnic, în noua disciplină post-tridentină, starea monastică era menită retezării legăturilor lumeşti şi chiar, dacă era posibil, a relaţiilor familiale, rezervîndu-i călugăriţei o viaţă de renunţare, rugăciune şi sfinţenie. În realitate, condiţia de detenţie voluntară şi, mai adesea, forţată acutiza de multe ori sentimentele călugăriţei faţă de familia din care provenea, indiferent dacă era vorba, cum vom vedea, de o denunţare amară, filtrată printr-o complexă arhitectură literară, ca în cazul veneţienei Arcangela Tarabotti, sau de blîndeţea colocvială a sorei Celeste Galilei din scrisorile către marele şi nefericitul său părinte. Devenind în 1616 sora Maria Celeste, Virginia Galilei se

călugărise împreună cu sora ei Livia (sora Arcangela), tot nelegitimă, în mănăstirea San Matteo d'Arcetri, sub regula blîndă a clariselor. Pentru un întreg deceniu, între 1623 şi 1633 (de cînd datează scrisorile care ni s-au păstrat), ea va ţese o reţea deasă de raporturi cu exteriorul, o ţesătură delicată, alcătuită din griji, din mărunte întîmplări de zi cu zi, din mici daruri trimise tatălui, fratelui Vincenzo sau copiilor din casă, din îngrijorări pentru sănătatea şi evenimentele din viaţa tatălui, care, desigur, se vor intensifica pe timpul procesului şi a condamnării romane a savantului. „Cîţiva peştişori de marţipan" vor ajunge uneori din mănăstire pe masa vilei Bellosguardo, aflată în apropiere, acolo unde locuia Galilei, sau „puţină dulceaţă de gutui, condimentată cu sărăcie, adică făcută cu mere", pe cînd de la Bellosguardo vor intra în San Matteo vin, aţă şi „alte amabilităţi". Un dar din partea Mariei Celeste alcătuit din panglicuţe şi manşete pentru „copilaşii" unchiului Michelangelo va fi însoţit de trimiterea afectuoasă către cumnata Sestilia Bocchineri a unui preţios Rozariu de agate, un cadou pe care îl primise tatăl, la vremea sa, de înlocuit eventual, cum chiar călugăriţa va cere cu discreţie, cu cîţiva scuzi „de nevoie", anume pentru plata unei celule individuale pe care ea, deja suferind de acele simptome care îi vor aduce o moarte prematură, intenţiona să o ocupe. Un instrument muzical, o lăută, un dar făcut cu ani în urmă de acelaşi Galilei ambelor fiice (destinat probabil, mai curînd decît maicii Arcangela, maicii Maria Celeste, care preda cîntece gregoriene novicelor şi avea sarcini zilnice legate de cor), va fi şi el substituit, pe cît se pare, de două breviare noi, actualizate prin lecturile noilor sfinţi incluşi prin canonizările recente ale Contrareformei, în locul vechilor breviare distruse, „acestea fiind instrumentele pe care le folosim zi de zi".

Sora Maria Celeste este totuşi gata să folosească, din mica sa lume monastică, competenţele tehnice ale tatălui şi neobişnuitele sale abilităţi manuale. Un ceasornic parcurge încoace şi-ncolo drumul de la Arcetri la Bellosguardo pentru a fi potrivit: în cele din urmă, călugăriţa îl va cere îndărăt, întrucît „sacristana care ne cheamă la slujba de dimineaţă ţine mult la el", iar după ce-l va primi, va asigura că funcţionează bine, „vina fiind a mea, care îl potriveam greşit". Pentru a-şi pune muşama la obloanele ferestrei spaţioasei celule în care obişnuia să-şi petreacă vremea muncind împreună cu surorile, sora Maria Celeste va recurge încă o dată, cu o timiditate bine-crescută, la tatăl său: „...dar mai întîi aş dori să aflu dacă va fi pe placul Domniei voastre să-mi facă acest serviciu. Nu mă îndoiesc de bunătatea voastră; ci fiindcă fapta este mai curînd potrivită pentru nişte tîmplari decît pentru filosofi am oarece temeri". Ea se preocupă în mod deosebit de sănătatea tatălui: îi va recomanda „să nu stea în grădină, pînă cînd vremea nu se va îmbunătăţi", scriindu-i probabil în Postul Mare din 1626, şi îi va trimite mai apoi, în timpul ciumei din 1630, temîndu-se de primejdia ce pîndea, două vase de electuar, compus din smochine

uscate, nuci, virnant, sare şi miere, „experimentat ca minunat leac protector", şi, de asemenea, o apă miraculoasă a sorei Orsola da Pistoia, expresii deosebite ale acelei farmacopei populare care continuă să lucească puternic în zorii noii ştiinţe.

Sora Maria Celeste nu va neglija însă problemele mai anevoioase şi mai înalte. Disputele dintre tatăl său şi fratele Vincenzio, pe care va căuta să le atenueze şi să le rezolve; necazurile economice ale propriei comunităţi, pentru care se va de folosi prestigiul tatălui, pe lîngă arhiepiscopul Florenţei şi pe lîngă marea ducesă; însăşi activitatea savantului, căruia îi va cere în dar un *occhiale* (după Favaro, un microscop, însă mai probabil un ochean: poate că toate acestea se petreceau în anii în care Congregaţia ordinelor călugăreşti le interzicea măicuţelor folosirea acestuia), iar pentru lectură un exemplar din *Saggiatore*. Dar, mai presus de toate, milostenia şi afecţiunea se împletesc în scrisorile sorei Maria Celeste, în alternarea ştirilor şi în cunoaşterea nesigură a evenimentelor, pe timpul lunilor întunecate ale celui de-al doilea proces al lui Galilei, mai întîi încrezătoare „în sfîrşitul fericit al acestei trebi, căci aşa mi l-au prevestit dorinţa şi iubirea", bucuroasă apoi în a sublinia explozia corală de veselie în mănăstire, unde „toate jubilau la auzul succeselor prospere ale Domniei voastre", în sfîrşit, abătută de „noua şi neaşteptata suferinţă", adică de condamnarea savantului, căruia îi va recomanda, din „deplina cunoaştere a înşelăciunii şi nestatorniciei tuturor lucrurilor acestei lumi ticăloase", să nu „bage prea mult în seamă aceste furtuni, ci să spere că în curînd ele se vor linişti şi se vor preschimba într-o la fel de mare mulţumire".

Între timp, sora Maria Celeste nu stătuse cu mîinile în sîn. Încă din timpul procesului, avînd în păstrare cheile vilei Gioiello, aflată în apropiere şi închiriată în 1631 de Galilei, se străduise prin oameni de încredere să scoată scrierile savantului pentru a le sustrage unui eventual sechestru. După condamnare, se va gîndi, „clădind castele de nisip", la unele încercări de mediere pentru obţinerea graţierii din partea papei, recurgînd, femeieşte, la cumnata pontifului prin intermediul soţiei ambasadorului Toscanei la Roma. Va trebui să se mulţumească însă, o dată citită sentinţa de condamnare, să-şi asume obligaţia, impusă de tatăl său, a recitării săptămînale a celor şapte psalmi penitenţiali, dornică să-i fie de folos „cîtuşi de puţin" şi încredinţată „că rugăciunea însoţită de acel titlu de ascultare a Sfintei Biserici va fi eficientă, şi apoi spre a vă scuti pe Domnia voastră de aceste gînduri". Cele petrecute îşi lăsaseră însă amprenta, iar prudenţa nu era niciodată excesivă. Pe timpul şederii la Siena, înainte de întoarcerea la Gioiello, Galilei reîncepuse să scrie; sora Maria Celeste exultă „că se ocupă cu lucruri atît de potrivite şi pe placul lui cum este scrisul, dar – sfătuieşte ea pe 8 octombrie 1633 –, pentru numele lui Dumnezeu, să nu fie subiecte care să aibă de îndurat aceeaşi soartă ca cele din trecut, scrise pînă acum".

Pe 2 aprilie 1634, sora Maria Celeste murea după o boală foarte scurtă. O scrisoare faimoasă a lui Galilei, care, întors la Gioiello, străbătuse de numeroase ori calea către mănăstire pentru a-şi vizita copila, ne oferă, de această dată din partea savantului, măsura unui raport omenesc neschimbat de trecerea anilor:

> Aici – îi scria Galilei prietenului său Deodati – îmi petreceam timpul destul de liniştit, vizitînd frecvent o mănăstire din apropiere, unde aveam două fiice călugăriţe pe care le iubeam nespus, mai ales pe cea mai mare, femeie cu o minte strălucită, de o bunătate unică şi care mă iubea din toată inima. Aceasta, prin acumularea umorilor melancolice petrecută în absenţa mea, timp în care ea credea că am de suferit, şi în cele din urmă căzută într-o dizenterie galopantă, în şase zile s-a săvîrşit, fiind în vîrstă de treizeci şi trei de ani, lăsîndu-mi în suflet o tristeţe copleşitoare.

Cu o zi înainte de moartea sorei Maria Celeste, întorcîndu-se la vilă de la mănăstire, Galilei găsise ordinul cardinalului Barberini de a renunţa să ceară învoirea de a pune piciorul în Florenţa, sub ameninţarea cu temniţa Sfîntului Oficiu. Poate că atunci îşi amintise de o misivă cît se poate de diferită, o scrisoare de demult a sorei Maria Celeste, din 19 decembrie 1625, prin care îi dăruia puţină chitră zaharisită, care nu ieşise prea bine „întrucît era atît de veştedă", şi două pere coapte pentru ajunul Crăciunului: „Dar, spre a vă cinsti mai deplin, vă trimit un trandafir, care, fiind un lucru nemaipomenit pe vremea asta, trebuie că vă va plăcea mult".

Denunţarea unei condiţii şi dragostea de carte

Afecţiunii familiale şi răbdării senine a sorei Maria Celeste îi putem opune pe bună dreptate denunţarea unei condiţii monastice forţate, tradusă în importanta producţie literară a sorei Arcangela Tarabotti, călugăriţă benedictină din Sant'Anna di Castello, la Veneţia. Cazul ei constituie o anomalie, detaşîndu-se prin scrierile sale „politice" şi civile de clişeul, subliniat la vremea sa de Benedetto Croce, al femeii învăţate din veacul al XVII-lea, călugăriţă şi autoare de scrieri mistice sau, oricum, religioase. Dintr-o familie „citadină", silită să se călugărească (1620) în numele acelor strategii sociale pe care le va combate mai apoi cu putere în lucrările sale, Tarabotti va întreţine pînă la sfîrşitul vieţii (1652) raporturi nici pe departe ocazionale în exteriorul mănăstirii, cu patricieni veneţieni, cu diplomaţi francezi şi, nu în ultimul rînd, cu intelectuali libertini, membri ai Academiei Necunoscuţilor, printre care Brusoni şi Loredan, acesta din urmă destinatar al dedicaţiei din *Lettere familiari e di complimento* (1650), mărturie amplă a preocupărilor profane ale călugăriţei. Dintre operele sale, o atenţie deosebită o merită *Infernul monahal*, rămas inedit, însă care a circulat cu siguranţă în manuscris, publicat integral abia recent. Bogat în citate biblice, memorate

de Tarabotti prin lectura Breviarului, înţesat cu reminiscenţe ale textelor literare italiene (de la Dante şi Petrarca la Tasso şi Guarini) şi ale unor clasici latini, conţinînd chiar şi anumite aluzii extrase din literatura libertină, această scriere pune, printre altele, problema culturii călugăriţei în cadrul mai general al culturii monahale feminine a epocii. Cultura Arcangelei Tarabotti nu este una pioasă, ci una profană şi autodidactică, datorată nu atît cunoaşterii nemijlocite a diferitelor opere, cît folosirii repertoriilor de citate în vogă în cultura mijlocie a vremii, mai ales în mănăstirile de claustrare, cărora li se interzicea, din motive lesne de intuit, o largă circulaţie a cărţilor, şi a culegerilor antologice alcătuite în scopuri şcolăreşti sau cu intenţii religioase sau morale. Toate acestea i-au îngăduit însă călugăriţei veneţiene să împodobească printr-un florilegiu doct şi variat subiectul revendicativ al producţiei sale literare, unde urmărea, mai ales în *Infernul monahal*, o schiţare a dramei colective care, în Veneţia de la jumătatea secolului al XVII-lea, continua să se abată asupra majorităţii copleşitoare a celor peste 2.000 de călugăriţe închise fără vocaţie, dintr-o raţiune de stat ce urmărea să protejeze interesele economice şi sociale ale claselor dominante, în cele 30 de mănăstiri din oraş, în „pîntecele unui animal himeric şi spurcat", „puţin diferit de abisurile infernale", într-un „teatru în care se joacă tragedii funeste", unde înşelăciunea urzise pentru numeroase „nefericite" traseul obscur al unui „nesfîrşit labirint".

Cum s-a spus, scriitura Arcangelei Tarabotti constituie o anomalie, ea rămînînd izolată în panorama generală a veacului. Într-un secol care a iubit din toate punctele de vedere literatura de „divertisment", călugăriţelor în general, cărora le plăcea să cultive literele, li se ofereau domeniul literaturii pioase sau practica poeziei devoţionale. Printre aceste voci se distinge aceea a clarisei Francesca di Gesù Maria, a cărei *Viaţă exemplară* (1660), scrisă de Andrea Nicoletti, urmează la puţină vreme după culegerea de *Poezii pioase şi devoţionale* (1654), apărute după cîţiva ani de la dispariţia ei (1651) şi care aveau să fie retipărite în mai multe rînduri. Fiică a lui Mario Farnese, senior de Farnese şi Latera, mici feude în Viterbese, şi de Giove presso Terni, Isabella va intra ca elevă în mănăstirea romană San Lorenzo in Panisperna. Sub numele de Francesca, ea va depune aici jurămintele, urmată curînd de sora ei Vittoria, care îşi va lua numele religios de Isabella. Dar, pe cît se pare, viaţa de la mănăstire nu putea satisface zelul religios al celor două surori Farnese, mai cu seamă pe acela al Francescăi. Părăsind San Lorenzo după o perioadă de penitenţe şi fenomene mistice care au culminat cu o boală gravă, în 1618 Francesca se află la Farnese pentru a da viaţă unei noi comunităţi monastice. În spatele tonului moralizator şi exemplar, cu care de altfel Nicoletti, aici, ca şi în alte părţi, presară biografia eroinei sale sfinte, putem întrezări o precisă strategie de familie, din moment ce tatăl Francescăi va face eforturi în favoarea

noii întemeieri. Sora Francesca va locui la Farnese pentru ceva vreme, într-o existenţă pustnică exemplară, într-o colibă de paie, construită într-un loc depărtat de mănăstire. Este evident modelul Carmelului teresian pe care Francesca, opunîndu-se voinţei părinteşti, încearcă să-l propună comunităţii. După constituţia iniţială dorită de tatăl său, altele două (nici acestea acceptate, sau, oricum, discutate de Francesca) vor isca o perioadă de „contradicţii", în care „era aproape neîntreruptă în sufletul meu – va scrie călugăriţa – prezenţa preasfintei Umanităţi a lui Isus Cristos într-un mod imaginar, şi cu atîta frumuseţe, că mă ţinea strîns îndrăgostită, însă cu o iubire mai sensibilă şi mai tandră; drept pentru care căutam mii de feluri prin care să-mi descarc acea dulce şi iubitoare suferinţă". Chiar din această devoţiune „sensibilă", eliberată de imaginile senzuale pe care le-am întîlnit la sora Jeanne des Anges şi coborîtă pînă la cele mai îndepărtate rădăcini franciscane, se vor naşte, într-un număr mare, „rimele de iubire către Dumnezeu", menite cîntărilor din sînul comunităţii.

După ce, în 1625, constituţiile definitive ale mănăstirii, inspirate după regula clariselor urbaniste, adică după o regulă uşurată, au fost ratificate, probabil că acest compromis inevitabil nu a satisfăcut-o întru totul pe Francesca, de vreme ce, aleasă superioară încă din 1624, ea va continua să se inspire după modelul teresian, legat de idealul unei vieţi solitare şi de o indistructibilă dorinţă de viaţă activă şi de reformă monastică. Faima ei, decurgînd din experienţa de „întemeietoare", încă o dată calchiată de biograf după modelul teresian, ca şi rangul său social o vor conduce la puţină vreme (1631) la Albano, pentru a supraveghea întemeierea unei noi mănăstiri de clarise de strictă observanţă, aceea a Naşterii Domnului, dorită de principesa deţinătoare a feudei locale, Caterina Savelli, cu care Francesca avea legături de rudenie. De aici Francesca va trece la Palestrina, pentru a reforma o mănăstire deja existentă de clarise urbaniste, pusă sub protecţia cardinalului Barberini. În anii '30 ai secolului al XVII-lea, putem formula ipoteza, dacă nu a unui proiect general de reformă a mănăstirilor feminine din împrejurimile Romei, cel puţin a unei tentative, cu participarea activă a nobilimii romane, de reorganizare pe baze mai austere a diferitelor instituţii ale ordinului franciscan. Eforturilor reunite ale sorei Francesca şi surorii sale Isabella, ajunsă în postura de o seconda, li se vor datora, într-adevăr, nu doar această „reformă", ci şi noua şi ampla construcţie a mănăstirii Santa Maria degli Angioli din Palestrina, realizată în 1642 prin sprijinul financiar al lui Barberini.

După ce au abandonat mănăstirea „familiei" din Farnese, în 1640, călugăriţele vor fi temporar despărţite, în mănăstirile din Albano şi Palestrina, în aşteptarea construirii unei mari mănăstiri la Roma, în sectorul Monti, dedicată, ca şi cea din Palestrina, Naşterii Domnului, la care contribuie încă o dată participarea şi pomenile familiei Barberini, dar

şi cele ale familiilor Rondinini şi Peretti, confirmînd astfel prestigiul de care se bucura sora Francesca în sînul înaltei societăţi romane a vremii. Noua mănăstire, terminată, se pare, în jurul anului 1643, devenită reşedinţa micii congregaţii „reformate", o va găzdui pe maica Francesca în ultimii opt ani de viaţă, o perioadă marcată de o intensă activitate de conducere, dar şi de extaze şi penitenţe dure. În cazul sorei Francesca şi al tovarăşelor sale, penitenţele sînt însă uşurate prin funcţia ajutătoare a cîntărilor, o temă la care ar fi nevoie să se reflecteze mai mult, aici şi cu alte prilejuri, cu privire la viaţa monastică: regulile mănăstirii Naşterii Domnului prevedeau de fapt ca, în total, o oră şi jumătate pe zi să fie dedicată cîntării numeroaselor cîntece spirituale compuse de însăşi sora Francesca, de sora Isabella sau de vreo altă călugăriţă din mănăstire.

„Voi umbla de-amor rănită,/ Ceas de ceas strigînd mai tare/ Pe Isus întru chemare,/ Ciută arsă şi-nsetată,/ Nu-n mine, ci preschimbată/ În al meu Soţ şi Ziditor,/ Smintită de-atît amor" sînt versurile centrale ale compoziţiei *Sufletul meu, bucurie şi serbare*, care cîntă călduros lăsarea în voia nebuniei iubirii divine. Prin ea ne aflăm deja în inima *Poeziilor pioase şi devoţionale* ale Francescăi (*Poezii sacre* în ediţiile următoare), care îşi aşteaptă încă o ediţie critică adecvată. Reluînd în cea mai mare parte caracteristicile tradiţionale ale laudelor, inspirate, cum am mai arătat, din devoţiunea franciscană faţă de umanitatea lui Cristos, poeziile evocă anii de copilărie ai acestuia, ca în proaspăta compoziţie *Dragi surioare, să ne bucurăm*, sau îi deplîng Patimile, ca în intensa *Pe munte, suflete al meu*. În modalităţile preluate din tradiţia laudelor, tonurile cele mai transparente ale poeziei sorei Francesca sînt identificabile mai cu seamă în afectivitatea stăruitoare, care străbate momentele înseninate ale vieţii sacramentale sau pe cele de fericită meditaţie a călugăriţelor: după comuniune (*Acum că sufletul îmi strînge la sîn*), în contemplarea „blîndeţii" lui Isus şi a Fecioarei (*Blîndeţea Îngerilor şi Sfinţilor* şi *Fecioară bună şi credincioasă*) sau în celebrarea „veseliei" stării religioase (*Spre iubire toate, spre iubire*). Nu lipsesc momentele de mai mare tensiune, ca în cîntecul dedicat căutării Domnului ascuns (*Unde eşti, bunule Isus, unde te-ascunzi*), pînă la ardoarea din *Cînd, Doamne* şi dintr-una dintre cele mai frumoase compoziţii ale sorei Francesca, *O, frumuseţe divină, la care privind*, care, ambele, se desprind de petrarchismul spiritualizat din *Acum, fără de griji şi făr' de gînduri* sau de măsuratul gust baroc din compoziţiile penitenţiale *Pentru plîngerea păcatelor vieţii trecute*.

Faptul că, aşa cum a observat Benedetto Croce, în ediţia din 1679 a *Poeziilor* apare, prin strădania călugăriţelor din aceeaşi instituţie, traducerea celebrei *Noche obscura del alma* a Sfîntului Ioan al Crucii aruncă o lumină deosebită asupra nu doar a experienţei literare, ci şi a celei spirituale a acestui grup, imediat după dispariţia maicii Francesca, în climatul marcat de puternicele sugestii quietiste dinspre

sfîrşitul veacului. Dacă privim cu atenţie, criza quietistă pare pentru o clipă să modifice schemele cele mai arhaice, aşa zicînd, şi mai tradiţionale ale culegerii, aducînd un colorit diferit chiar profilului maicii Fancesca, care ne-a parvenit numai prin biografia tezistă a lui Nicoletti. Probabil că în existenţa sorei Francesca, schiţată cu o intenţionată integrare instituţională de către Nicoletti, prin imaginile celebratoare ale „întemeietoarei" şi cele moralizante ale „măicuței sfinte", au mai existat şi alte lucruri. Dacă, pe de o parte, cîntările au fost în măsură să sublimeze acea „ardere a iubirii divine", care o cuprindea ore în şir pe călugăriţă, într-o tensiune spirituală, desăvîrşită numai uneori, către experienţele mistice totalizante şi exclusive, peste care biograful trece cu abilitate, pe de altă parte nu poate să nu ne frapeze un episod din viaţa Francescăi, asupra căruia acelaşi biograf pare să nu se oprească: în ceasul morţii, măicuţa a încredinţat supraintendenţa instituţiei nu cardinalilor şi principilor romani care o promovaseră şi o sprijiniseră, ci părintelui Filippo di Gesù, trinitarian desculţ al Congregaţiei din Spania.

Cunoaşterea ca transgresiune

Itinerarele povestirii noastre pot fi obişnuite, dar şi surprinzătoare, din mănăstirile din Lazio şi din Roma papală a Barberinilor, care instrumentaliza pasiunea „reformatoare" a sorei Francesca, în Noua Spanie a viceregilor şi a experienţei poetice a maicii Juana Inés de la Cruz. Viaţa sorei Francesca Farnese rămîne oarecum o enigmă, şi cu atît mai mult aceea a sorei Juana Inés, asupra existenţei şi culturii căreia, de-a lungul unei separări subtile între o practică literară rafinată, în esenţă interzisă unei călugăriţe prin valorile sale lumeşti şi curteneşti, şi o ortodoxie întrupată într-o birocraţie de prelaţi şi confesori, pe fundalul cu totul aparte al societăţii coloniale spaniole din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, s-au îndîrjit nenumăraţi biografi şi cercetători, începînd cu prima biografie, a iezuitului Diego Calleja, pînă la introspecţiile psihanalitice ale lui Ludwig Pfandl (1946) şi la cea mai recentă reconstituire istorică (1982), a lui Octavio Paz.

Născută în 1648, fiică naturală a unui cavaler din Biscaya şi a unei creole înstărite, Inés, al cărei tată va dispărea repede, pare dominată curînd de o curiozitate intelectuală puternică. Primită în México, la o dată imprecisă, în casa unor rude bogate din partea mamei, în mijlocul cărora îşi va petrece mai mulţi ani de studiu, faima cunoştinţelor sale avea să-i deschidă, în jurul anului 1664, porţile strălucitoarei şi fastuoasei curţi a vicereginei, marchiza de Mancera. Aici, codurile de comportament de la palat, cu riturile lor mondene sprijinite pe suporturi platonice, vor sta la baza celor dintîi compoziţii poetice, de iubire curtenească, ale lui Inés, căreia însă absenţa unei familii proprii şi

lipsa zestrei îi vor deschide în curînd, larg, alte porţi, acelea ale mănăstirii. După ce, în urma unei scurte perioade de noviciat, din cauza asprimii regulii, a abandonat mănăstirea carmelitanelor desculţe din San José, ea va depune jurămintele în 1669, într-un ordin cunoscut pentru regula sa mult mai blîndă, cel ieronimian, în mănăstirea Santa Paula, devenind sora Inés de la Cruz.

După o perioadă de tăcere relativă în 1680, activitatea maicii Juana Inés atinge, de-a lungul a aproape unui deceniu, momentele cele mai fericite, coincizînd aproximativ cu viceregatul marchizului de La Laguna, a cărui soţie, contesa de Paredes, va întreţine cu călugăriţa o îndelungată legătură protectoare, de o deosebită însemnătate. *Neptuno alegórico*, descrierea arcului triumfal ridicat în faţa catedralei din México cu prilejul intrării noului vicerege, „Ocean de culori, simulacru politic", constituie costisitorul bilet cu care sora Juana Inés îşi reia cu putere practica vieţii de curte, pe care, se pare, nu avea s-o mai abandoneze niciodată. Dar în „Oceanul de culori" nu există nimic nemijlocit politic. Modelele derivate din Góngora, cu rapturile lor mitologice şi cu pădurile lor aluzive de simboluri şi metafore, se împletesc cu hermetismul neoplatonic din *Oedipus Aegyptiacus* al iezuitului Kircher, un autor foarte drag sorei Juana Inés, fapt ce marchează unicitatea acestei „hieroglife", cum a fost numită, a cărei cheie ezoterică de lectură, prin intermediul descendenţei lui Neptun din Isis, Mama universală, ţinteşte către arhetipul celei mai înalte cunoaşteri, profană şi divină. În realitate, compoziţiile dedicate marchizilor de La Laguna – circa un sfert din întreaga operă poetică a sorei Juana Inés – sînt toate adevărate labirinturi de concepte, simbolizarea verbală a unei legături politice subînţelese şi, în cazul nostru, mijlocul de comunicare privilegiat între mănăstire şi palatul puterii. S-a scris mult despre raportul dintre călugăriţă şi contesa de Paredes, despre prietenia iubitoare manifestată de sora Juana Inés prin poezie pentru o femeie, Lysi, conform codurilor iubirii curteneşti. Nu există nici o îndoială că a fost o legătură complexă, sublimată prin platonism, între două femei de excepţie, condiţionate de rolurile lor diferite: viceregina, care îi va inspira călugăriţei un *auto sacramental*, *El divino Narciso*, şi îi va publica primul volum al operelor, şi poeta din claustru, care se va identifica cu zeiţa Isis, mamă şi fecioară, născocitoare a scrierii, „de-un înalt zeu stimulată,/ deşi fecioară, însărcinată/ de concepte divine/ Pitonisa fată/ din Delfos", în măsură să surprindă cu o extremă luciditate caracterul pasiunilor sale contradictorii şi tainice, al „acestui chin al dragostei... care începe ca dorinţă/ şi sfîrşeşte în melancolie".

Avidă de lecturi teologice şi mitologice, iubitoare de muzică şi curioasă în materie de ştiinţe şi de cunoştinţe ciudate, în celula ei, transformată în bibliotecă şi într-un soi de *Wunderkammer*, aşa cum apare din portretele care ne-au parvenit, prin gustul său pentru o cultură simbolică şi emblematică, sora Juana Inés ne apare totuşi, în anii '80 ai

secolului al XVII-lea, în momentul maturităţii sale, ca fiind deosebit de întîrziată. Într-o societate închisă, în care predominau frica de Inchiziţie şi îndepărtarea de centrele noii gîndiri filosofice şi ştiinţifice europene, „modernitatea" sa este alcătuită mai mult din intenţii intelectuale, reelaborate după nişte scheme vechi de secole, decît din acumulări culturale noi. Lumea sorei Juana Inés este una deosebit de sugestivă, dar fragilă, favorizată de palat şi îngăduită în mod tacit de Biserică, destinată a se spulbera îndată ce autoritatea ecleziastică va descoperi slăbirea condiţiilor ce permiseseră o atît de lungă toleranţă, iar acestea vor dispărea atunci cînd, în 1688, marchizii de La Laguna vor părăsi pentru totdeauna Noua Spanie şi dinaintea călugăriţei se va ivi, mereu mai ameninţătoare, umbra rigoristului arhiepiscop de México, Francisco de Agujar y Seijas.

Şi totuşi, în pofida dificultăţilor, activitatea sorei Juana Inés pare să nu cunoască răgaz. În primul rînd, în 1692 vede lumina tiparului poemul său cel mai întins şi mai ambiţios, *Primero sueño*, scris în jurul anului 1685, în care reminiscenţele din Cicero şi Macrobius ori din *Iter exstaticum* al nelipsitului părinte Kircher, începînd cu nemaipomenita imagine a nopţii ce se desparte de pămînt sub forma unei piramide întunecate – „Piramidală, funestă, din pămînt/ născută umbră..." – tratează într-o manieră originală şi uluitoare din mai multe puncte de vedere tema religioasă tradiţională a peregrinării sufletului. Alegorie şi confesiune, această călătorie, lipsită de apariţii, călăuze şi revelaţii, nu transpune urcarea către Dumnezeu, ci confruntarea unei singurătăţi individuale cu universul, descoperirea faptului că lumea supranaturală s-a destrămat. În comparaţie cu excesele „vizionare" baroce, prin care aneantizarea sufletului se cufundă în divin, această viziune a non-viziunii, care totuşi, aşa cum s-a subliniat, exprimă, în contemplarea prodigioasei maşinării a universului şi în încordarea întru cunoaştere, dorinţa sorei Juana Inés de a ajunge la o cucerire liberă şi raţională, este într-adevăr de o modernitate extraordinară.

Că *Primero sueño* ar constitui poemul crizei intelectuale a călugăriţei şi actul iniţial al „convertirii" sale este cel puţin îndoielnic, cum a dovedit-o pe deplin Octavio Paz. Schimbarea oarecum bruscă a sorei Juana Inés a fost în realitate provocată de o violenţă, născîndu-se din întîmplările legate de apariţia unei *Carta atenagórica* (1690), al cărei destinatar era, sub numele călugăriţei Filotea de la Cruz, espiscopul de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, în cursul unei nu tocmai clare polemici antiiezuite a înaltului prelat – a cărui unealtă, probabil în necunoştinţă de cauză, a fost sora Juana Inés – cu filoiezuitul episcop de México, Agujar y Seijas. Imprudenta *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691), care a urmat, tot din partea sorei Juana Inés, şi care a circulat în manuscris înainte de a fi editată postum, în 1700, cu pătimaşa sa apărare a unui elan intelectual făţiş, nu numai că va marca ruptura dintre călugăriţă şi ambiguul său protector, ci va sfărîma şi

acel echilibru ce pînă atunci fusese menţinut oarecum cu greutate. Totuşi, operaţiunea nu a fost probabil nici rapidă, nici lipsită de dureri, dacă abia în 1694 sora Juana Inés va implora printr-o *Petición* iertarea greşelilor comise, semnînd la sfîrşit, cu propriul ei sînge, o nu tocmai explicită declaraţie de supunere. Dar asta a fost totul; şi mai ales a fost suficient pentru ca, în acelaşi an, sora Juana Inés să-i trimită arhiepiscopului Agujar y Saijas toate cărţile sale şi toate materialele pe care le strînsese, pentru ca acesta să le vîndă şi să împartă cîştigul săracilor, păstrînd pentru sine doar trei cărţi devoţionale şi cîteva cilicii.

Oricum, cea căreia, la puţină vreme, emfaza barocă din *Fama y obras pósthumas* (1700) îi va atribui transfigurările glorificante de „Fenix mexicană a Poeziei" şi „A Zecea Muză" nu va mai apuca să ducă şi o viaţă exemplară de penitenţă şi nici nu va beneficia de o intrare postumă imediată în repertoriul hagiografic, întrucît sora Juana Inés va părăsi repede scena, lovită de o epidemie în anul 1695. Sora Juana Inés nu reprezintă expresia nevrotică a unei „masculinităţi" reprimate (după teza lui Pfandl), nici prima feministă a Americii (după Dorothy Schons) şi nici sfînta „convertită" a unei tradiţii catolice de proiecte, ci o figură care, dintre călugăriţele învăţate ale epocii baroce, a ştiut să dea probabil răspunsul cel mai înalt, şi cu siguranţă cel mai sfîşietor, unei interdicţii de ordin social care îi refuza ei, femeie şi călugăriţă, să-şi înfăptuiască, asemenea omologilor săi de parte bărbătească, o nestăvilită dorinţă de cunoaştere. Iar cel mai frumos elogiu ce i-a fost închinat este acela al primului său biograf, Calleja, care la căpătîiul muribundei nu va evoca, după locurile comune tradiţionale ale literaturii exemplare, prezenţa divinului, ci, poate fără să-şi dea măcar seama de anvergura nemaipomenită a cuvintelor sale, va observa „cum un prieten credincios i-a stat alături mereu, pînă la ultima suflare, luminoasa ei inteligenţă".

Misticism şi politică în Spania secolului al XVII-lea

Călugăriţele din epoca barocă au fost scriitoare şi în acelaşi timp capabile, din interiorul mănăstirilor, să urmărească firele complicate ale politicii. Este cazul misticei spaniole sora Maria de Agreda, de la care ni s-au păstrat mai bine de şase sute de scrisori, dintr-o consistentă corespondenţă întreţinută cu Filip al IV-lea între 1643 şi 1665, în acei ani, groaznici pentru Spania, care merg, printre răzvrătiri, năvăliri şi înfrîngeri, de la căderea lui Olivares pînă la pacea cu Franţa. Născută în 1602 într-o mică aşezare de la frontiera Vechii Castilii, Navarrei şi Aragonului, din părinţi aparţinînd micii nobilimi, Maria Coronel y Arana se va hotărî, în 1618, să transforme, cu acordul rudelor, casa părinţilor în mănăstirea carmelitanelor desculţe ale Imaculatei Concepţiuni, sub o regulă şi mai austeră decît cea teresiană. În mănăstire

vor mai intra mama şi sora sa, pe cînd tatăl şi cei doi fraţi vor îmbrăţişa regula franciscană. Devenită în 1620, o dată cu depunerea jurămîntului, sora Maria de Jesús, călugăriţa va traversa, în Mexic, o lungă perioadă de „reculegere" conform liniei carmelitane, plină de extaze frecvente şi de încă şi mai frecvente fenomene de bilocaţie, pe timpul cărora, nemulţumindu-se cu penitenţele şi cu mortificările, va exercita, după modelul masculin, profesiunea misionară, predicînd în limba indigenilor. Primele scrieri ale misticei par impregnate de o devoţiune cristocentrică, însă după anul 1627, cînd sora Maria devine superioară a mănăstirii, şi mai ales după 1633, cînd va fi clădit un nou edificiu mănăstiresc, se intensifică, pînă la a deveni absolut predominante, extazele mariane, în decursul cărora însăşi Fecioara îi va impune călugăriţei să-şi scrie viaţa. Astfel va lua naştere *Mística Ciudad de Dios*, a cărei primă parte, publicată în 1681, va fi urmată mai tîrziu de alte trei părţi. Împotriva acestei lucrări, apărută în 1695 şi într-o ediţie franceză, Bossuet va tuna şi va fulgera; Sorbona o va condamna, iar Roma o va interzice pentru excesele de mariologie conţinute, dar, graţie inclusiv activismului franciscanilor, care o vor folosi în predicarea pe care o profesau în favoarea Imaculatei Concepţiuni, va rămîne un *best-seller* pe toată durata secolului al XVII-lea.

Intrată în legături cu personaje însemnate, Maria şi-a cîştigat o faimă atît de mare, încît, în 1643, Filip al IV-lea, după ce preluase personal guvernarea imediat după căderea lui Olivares, deplasîndu-se la Saragosa pentru o expediţie militară ce urmărea să îngrădească năvala francezilor în Catalonia, se va opri la Agreda pentru a o întîlni pe călugăriţă. Din acest moment va începe colocviul epistolar dintre Maria şi suveranul „său", în care confesiunea şi programul politic se împletesc strîns şi care avea să dureze douăzeci şi trei de ani. Caracterul său unic constă în primul rînd în structura aşa zicînd „sinoptică", în sensul că răspunsurile călugăriţei sînt scrise chiar pe foaia misivelor regale, în coloana alăturată, lăsată anume liberă de către Filip, după obicieiul spaniol.

Primele sfaturi ale Mariei către rege, în dificila perioadă de după Olivares, în care, cu excepţia nepotului Luis de Haro, întregul clan al acestui *valido* fusese exterminat, poartă semnele înţelepciunii. În anul 1644, între primele modeste victorii spaniole şi moartea reginei Isabel, Filip va avea prilejul să citească *Cetatea Mistică a lui Dumnezeu*, din care călugăriţa îi oferise un exemplar manuscris, şi să-şi asume în chip explicit angajamentul, solicitat de către Maria, al unei declaraţii din partea Romei în favoarea Imaculatei Concepţiuni, care va avea o însemnătate considerabilă de-a lungul întregii corespondenţe. Dar, încă de la primele replici ale acestei legături, se iveşte pentru noi problema – cîtă vreme Maria apare bine informată nu numai despre evenimentele militare, ci şi despre mecanismele interne ale sistemului de guvernare spaniol – de a înţelege dacă ea, cu sau fără bună ştiinţă,

n-a suferit cumva vreo influenţă politică. Este sigur că, încă din 1635, Maria a avut relaţii cu Francisco de Borja, al cărui unchi, Fernando, uneltea pentru a-i urma lui Olivares. Ea îi va rămîne în esenţă fidelă clanului Borja, opunîndu-se încrederii regelui în de Haro şi ascensiunii politice a acestuia, în numele unei guvernări personale a suveranului, înconjurat, la nevoie, de consilieri înţelepţi, însă nu influenţat de un ministru atotputernic. Mai obscure rămîn motivele preocupării, dacă nu chiar ale participării călugăriţei la conjuraţia ducelui de Hijar (1648), care urmărea provocarea unei revolte a nobililor din Andaluzia, atitudine declarată mai apoi regelui Filip, în care trebuie să observăm o altă modalitate din partea călugăriţei care, plecînd urechea la o frondă aristocrată şi la o tradiţie aragoneză de autonomie, se opunea politicii centralizatoare, castiliene, a lui de Haro şi urmărea să-l readucă pe suveran la responsabilităţile sale nemijlocite.

Totuşi, cele mai dramatice puncte ale corespondenţei vor fi atinse în octombrie 1647, cînd moartea principelui Baltasar Carlos va lăsa Spania fără moştenitor la tron, iar situaţia militară din Flandra şi Italia părea să ia o întorsătură proastă. După o altă vizită a regelui la Agreda, Maria i se va înfăţişa lui Filip prin cuvintele răposatului principe, ascultate într-o viziune, ca „emisară a Domnului". În mai multe scrisori din anul 1647, ea va stărui asupra rolului ei de „confesor", fiind astfel în măsură să aline clipele cele mai crude de durere a suveranului pentru dispariţia moştenitorului şi de griji pentru situaţia politică, însă nu să se opună influenţei crescînde a lui de Haro şi să-l readucă pe monarh la îndatoririle sale. Se pare că de acest moment aparte au căutat să profite persoane sau grupuri ostile Mariei, pentru a-i elimina prestigiul de care, orice ar fi fost, se bucura în ochii lui Filip. Într-o scrisoare din 20 august 1649, călugăriţa face unele aluzii obscure la primejdii ce o ameninţă, declară că a ars scrisori aflate în posesia ei şi-l roagă pe rege să nu arate nimănui ceea ce are, referindu-se neîndoielnic la *Cetatea Mistică a lui Dumnezeu*. Mulţumită eficientei intermedieri a regelui, nici o prevedere nu o va lovi pe călugăriţă, care între timp fusese supusă unui interogatoriu din partea Inchiziţiei (martie 1650), şi cu atît mai puţin scrierea sa, examinată totuşi cu severitate.

Pe la jumătatea anilor '50, situaţia pare să se înrăutăţească din nou. Teama de primejdiile ce pluteau deasupra coroanei şi denunţarea orbirii lumii, exprimate în scrisoarea către Borja din ianuarie 1656, se vor contopi la puţină vreme, pe 15 august, în ziua Înălţării Maicii Domnului, într-o viziune apocaliptică, în care îndemnul la pace adresat principilor creştini nu-i uşor de distins de avertismentul de a nu pactiza cu ereticii. În realitate, existau tratative secrete în curs de desfăşurare între Spania şi Franţa, momentan destinate eşecului, despre care Maria trebuie să fi auzit într-un fel sau altul. Dar mai exista, prin glasul Mariei, sensibilă purtătoare de cuvînt a unei crize politice

ireversibile, ecoul unei Spanii profunde, cu atît mai amplificate în strîmtul spaţiu claustral cu cît mai mult apărea ca un reflex al numeroaselor grupări politice şi militare, diplomatice şi religioase ale ţării, care se încăpăţînau să nu recunoască în duşmanul francez pe învingătorul care deja umilise puterea habsburgică, prin concesiile făcute „ereticilor" în pacea de la Westfalia. Povestea deziluziilor părea să se repete, dar Maria îşi asumă cît de curînd un rol diferit, orientată acum după raţiunile păcii, în centrul unui circuit politico-diplomatic şi în corespondenţă nu numai cu regele şi cu Borja, ci şi cu de Haro.

Moartea neaşteptată a lui de Haro o va determina însă pe călugăriţă să insiste din nou pe lîngă rege pentru ca acesta să preia nemijlocit conducerea statului. O importantă scrisoare din 25 noiembrie 1661, denunţînd abuzurile şi corupţia justiţiei, povara fiscală, sărăcia şi depopularea ţării, continua devalorizare a monedei, a avut probabil o influenţă asupra unei serii de ordonanţe regale emanate la puţină vreme, în încercarea de a reorganiza sectoarele cele mai dezechilibrate ale societăţii spaniole. Totuşi, regatul plutea în derivă, înfrîngerile continue ale armatelor spaniole împotriva englezilor şi portughezilor (1663-1664), în disputele de la curte între partidul „francez" şi cel „german" ivit cu noua şi tînăra regină Maria Ana de Austria, în nesiguranţa unei succesiuni dinastice încredinţate unui copil slab şi bolnăvicios. Nu mai rămînea decît ca soarta suveranului să fie încredinţată milosteniei divine, cum va face Maria în ultima sa scrisoare, din 27 martie 1665. Moartea, care o va surprinde pe 24 mai, va preceda doar cu cîteva luni coborîrea regelui „său", pe 18 septembrie, în cripta solemnă de la Escorial.

„Un grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées..."

Puternicul spirit misionar la care a aspirat Maria de Agreda se va concretiza cu ursulina Marie de l'Incarnation. Unică este experienţa existenţială a acestei Marie Guyart, care, născută la Tours în 1599 într-o familie de brutari înstăriţi şi avînd o bună educaţie, se va căsători de tînără cu meşterul mătăsar Claude Martin, de la care va avea un fiu, Claude, înainte de a rămîne văduvă, în 1619. În această perioadă, grijile economice se împletesc cu primele viziuni şi cu raporturile pe care Marie le stabileşte cu folianţii, cistercienii reformaţi, instalaţi la Tours de puţină vreme. Tot acum, femeia alternează ţesutul cu îngrijirea bolnavilor şi cu lectura *Introducerii în viaţa devoţională* a Sfîntului Francisc de Sales şi a operelor Sfintei Teresa, recomandate de confesor. Însă momentul cel mai semnificativ din această perioadă a vieţii Mariei, care se va desfăşura pe mai bine de cinci ani (1625-1631), îl reprezintă transformarea ei într-o femeie de afaceri, la conducerea celei

mai importante firme de transporturi din Turenne, încredințată ei de sora sa Claude și de cumnatul Paul Bruisson, care era aproape analfabet.

Noile experiențe mistice ale Mariei, asupra cărora, la vremea sa, Henri Brémond a atras atenția cercetătorilor, alternează de această dată cu înțeleapta gestionare a traficelor, nu numai în Franța, pe căi terestre și fluviale, ci și pe căi maritime, peste Atlantic, în Lumea Nouă, o dată cu valul colonizării franceze din anii lui Richelieu, într-un sugestiv amestec de ascetism violent și de activism lumesc, Maria oscilînd între penitență și muncă, între meditații devoționale și scrisori de schimb. Totuși, neîndoielnicele capacități ale Mariei, ca și rețeaua de relații pe care o țesuse în acei ani nu constituie o piedică pentru ea: dimpotrivă, o stimulează în sensul opțiunii fundamentale, din anul 1631, cînd intră la ursuline, stabilite și ele recent la Tours, ca și folianții. După ce le încredințează iezuiților educația fiului său, Marie Guyart devine, în 1633, după doi ani de noviciat, Marie d'Incarnation. Va fi îndrumată de doi confesori iezuiți, părintele de La Haye și părintele Dinet, sub a căror călăuzire va compune *Entretiens spirituels* sau *Relations d'oraison*, publicate parțial, mai tîrziu, de fiul său Claude. Între 1633 și 1635, Marie, conform reconstrucției hagiografice, ajunge să se împace cu ea însăși, pe cînd viziunea unui *„grand et vaste pays, plein de montagnes, de vallées"*, unde ar fi trebuit să-și desfășoare propria misiune, identificat de părintele Dinet ca fiind Canada, pare să-i deschidă Mariei, devenită între timp maestră a novicelor, perspective nemaigîndite. La baza viziunii Mariei stau, fără îndoială, puternica tendință colonizatoare franceză a acelor ani, ca și propaganda misionară iezuită în acest sens. Într-o atmosferă de curiozitate și, din mai multe puncte de vedere, de exaltare, în 1639, Marie poate în sfîrșit traversa oceanul, însoțită de două surori din propria mănăstire și de trei călugărițe ospitaliere, mulțumită sprijinului iezuiților, al Companiei celor o sută de asociați, care monopoliza comerțul de piei de animale din colonii și care controla popularea acestora, ca și al unor personaje de la curte, precum ducesa de Aiguillon, nepoată a lui Richelieu, și chiar al reginei Ana de Austria, cu care a corespondat.

În anii următori, în timp ce mica misiune își va spori treptat efectivele provenite din țara-mamă, Marie se va dedica apostolatului în rîndul femeilor și fetelor franceze și indigene din America, mai ales algonkiene, trimițînd între anii 1639 și 1672 numeroase scrisori (în jur de 600) către fiul său, către familie, către prieteni, scrisori care, publicate de fiul său într-o primă ediție în 1677, rămîn, alături de relatările iezuiților, un document de o valoare excepțională în ceea ce privește nu numai activitatea Mariei în Québec, ci și începutul vieții economice, sociale și politice a regiunii, amenințată multă vreme de pericolul irochezilor și de agresivul colonialism englez. Deși presată, ca superioară și econoamă, de urgențe practice pe care le-a depășit prin însușirile

perfecţionate pe vremea cînd conducea firma comercială a familiei sale, după ce a elaborat constituţiile specifice ale ursulinelor din Québec (1645), ea nu va renunţa niciodată, pînă la moarte, la o intensă activitate de scriitoare „misionară". Pe lîngă scrisori, se succedă, printre altele, o a doua biografie (1653-1654) şi, mai tîrziu, după ce Marie învăţase limbile locale, un catehism huron şi trei catehisme algonkiene (1662), un dicţionar algonkian (1667), un compendiu de istorie sacră în algonkiană, ca şi un dicţionar şi un catehism irochez (1668), toate pierdute, din păcate.

În aceşti ani, care coincid cu ultimul deceniu de viaţă al Mariei, după renunţarea Companiei celor o sută de asociaţi la stăpînirea de pe teritoriul american, colonia trece sub controlul nemijlocit al Franţei lui Ludovic al XIV-lea. Creşte populaţia, mai ales cea feminină, prin aducerea unor femei tinere, care sosesc din ţara-mamă împinse de o politică matrimonială promovată de coroană. În consecinţă, cresc şi problemele pe care Marie va trebui să le rezolve şi care privesc educarea multor tinere franţuzoaice, găzduite din diferite motive de ursuline, în aşteptarea unei aranjări personale, şi mai ales creştinarea şi francizarea tinerelor amerindiene, faţă de care Marie şi tovarăşele sale, respectînd pe cît posibil metoda şi „succesele" misiunilor iezuite, au trebuit să practice, se pare, o linie de adaptare la culturile locale.

Din ce în ce mai mult, departe de Franţa, viaţa Mariei se contopeşte cu viaţa noii sale patrii, chiar şi pe plan lingvistic. Atunci cînd fiul său Claude, devenit un învăţat benedictin, va dori să ridice un monument memoriei Mariei publicîndu-i scrisorile, se va vedea silit, în Franţa Academiei, să-i „corecteze" franceza, devenită „canadiană". Acestui fiu îi trimisese Marie, în toamna anului 1671, ultima sa scrisoare, în care, cu stupoare şi admiraţie, descrisese un fenomen ceresc rar, periheliul, petrecut în primăvara precedentă. Dar şi în alte scrisori ale Mariei avem frecvente descrieri ale „minunilor" din tînăra Americă, pe urmele unui gust naturalist şi ştiinţific ce-i fusese inoculat, fără îndoială, de către iezuiţi. Totuşi, mai conforme cu caracterul operei Mariei sună cuvintele cu care au definit-o cei doi adversari din acel *crépuscule des mystiques* din Franţa de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, Bossuet şi Fénelon, de această dată de acord : în această *„Thérese des nos jours et du Nouveau Monde"* se îngemănase cu adevărat o experienţă străveche cu o realitate nouă, gata să se lase cucerită în întregime, în care spaţii mistice infinite şi peisaje naturale nemăsurate au putut însoţi, pe fundalul hegemoniei politice şi comerciale franceze, povestea individuală a ursulinei din Tours.

„Et tout le reste n'est rien"

În 1622, sora Virginia Maria de Leyva, călugărița din Monza, a văzut căzînd zidul care acoperea uşa celulei de trei braţe lăţime şi cinci lungime în care, în mănăstirea convertitelor Santa Valeria din Milano, trăise retrasă vreme de treisprezece ani, primind printr-o mică deschizătură puţina hrană ce-i era permisă şi un firicel de lumină pentru citirea slujbei, întru ispăşirea pedepsei ce-i fusese dată pentru o relaţie nelegitimă cu Gian Paolo Osio. Că sora Virginia nu şi-a întrerupt cu acel prilej viaţa de penitenţă care-i fusese oarecum uşurată putem deduce din faptul că însuşi cardinalul Federico Borromeo, implicat nu numai prin intervenţiile sale disciplinare directe în chestiunea respectivă, cum se ştie, ci preocupat de condiţia monastică feminină în ansamblul său, prin bogata sa corespondenţă cu călugăriţele mistice şi vizionare, a schiţat, fără însă a o completa şi publica, o biografie exemplară a călugăriţei în această nouă condiţie a sa, a celei pe care, cu cîţiva ani înaintea morţii, survenită în 1650, Ripamonti o descria ca fiind o „bătrînă încovoiată, scofîlcită, slabă, demnă de veneraţie: cînd o vedeai, cu greu ai fi crezut că vreodată ar fi putut fi frumoasă şi semeaţă". Nu ne interesează aici să reparcurgem întreaga poveste a călugăriţei din Monza, care, împletită cu tema călugăririlor forţate şi ale devierilor tragice de la disciplina claustrală, după consacrarea literară manzoniană, a continuat să-i pasioneze pe biografi şi romancieri, pînă în zilele noastre. Ceea ce trebuie să subliniem este că, dacă pedeapsa a fost severă, ea corespundea cu normele epocii, despre care ne parvin unele consecinţe însemnate în deciziile Congregaţiei ordinelor călugăreşti, la care ne-am referit în mai multe rînduri. Va fi suficient să amintim doar cum, cam în aceiaşi ani cu eliberarea din carceră a sorei Virginia, Congregaţia îi îngăduia şi unei călugăriţe din Pistoia să părăsească celula, unde „din păcatul slăbiciunii" stătuse închisă vreme de douăzeci şi nouă de ani. Mai tîrziu, în 1661, după nu mai puţin de treizeci şi cinci de ani de grea temniţă penitenţială, se încheia nemaipomenita poveste a existenţei, pusă în lumină de o cercetare recentă, a sorei Benedetta Carlini, superioară a mănăstirii Maicii Domnului din Pescia, acuzată de transgresiune sexuală, lesbianism şi mai ales de repetate transgresiuni ale statutului monastic, prin revendicările sale de favoruri miraculoase şi de notorietate.

Putem surprinde în trecere aceste figuri, în rîndul călugăriţelor din veacul al XVII-lea, aşa cum transpar ele din paginile proceselor, cu poveştile lor personale, scufundate în întunericul condamnărilor sau în anonimatul îndelungatelor întemniţări, întîi sacrificate prin strategiile familiale, apoi vinovate de o neostoită sete de iubire pămîntească, ca sora Virginia Maria, ori de o atotputernică revendicare a unor spaţii psihologice de autonomie, precum sora Benedetta. Toate acestea contribuiau

la îmbogăţirea, în afara mănăstirii, a mitului călugăriţelor perverse, corupte sau în cel mai bun caz nefericite, pe care o îndepărtată tradiţie nuvelistică avea să le introducă, împreună cu povestirile aventuroase şi scandaloase ale unor călugări nemernici şi descălugăriţi, în contemporana literatură libertină, iar mai tîrziu în romanul foileton.

Dar tocmai acest mit, curăţat de orice componentă dubioasă sau morbidă, va da viaţă, la sfîrşitul anilor '60 ai veacului al XVII-lea, unuia dintre cele mai nemaipomenite cazuri literare care, nemaitransferînd o figură de călugăriţă din realitate în creaţia artistică, cum se va petrece mai apoi cu doamna din Monza, ci din ficţiune într-o credibilitate istorică, va sfîrşi prin a atrage, vreme de trei secole, legiuni întregi de critici şi cercetători.

„Aimez, aimez, tout le reste n'est rien", se putea citi în *Les amours de Psyché* ale lui La Fontaine; *„Aimons-nous donc d'une ardeur éternelle./ Quand deux corps s'aiment bien,/ Tout le reste n'est rien"*, se putea întîlni în *Monsieur de Pourceaugnac* al lui Molière, ambele apărute în 1669, iar contextul este prea surprinzător ca să ne putem gîndi la o simplă coincidenţă. De fapt, după toate probabilităţile, atît La Fontaine, cît şi Molière trebuie să fi avut sub ochi şi să fi reluat, cu fineţe aluzivă, o frază dintr-un text aflat şi el la îndemîna cititorilor lor, care tocmai se bucura de un succes excepţional în saloane şi în conversaţiile preţioase. Într-adevăr, în luna ianuarie a aceluiaşi an apăruseră *Lettres portugaises traduites en françois*, scoase de editorul-tipograf parizian Claude Barbin, care distribuia la Palat romane cu cheie, satire şi pamflete. Pe atunci Portugalia era la modă în Franţa, aşa cum va fi Spania pentru scriitorii şi artiştii francezi din veacul al XIX-lea, însă nu atît dintr-o vogă a exotismului, cît din pricina recentului război purtat în Peninsula Iberică de armatele franceze, pentru definitiva independenţă a ţării lor faţă de Spania, încheiat prin pacea din 1668. Mica broşură era alcătuită din cinci scrisori. Acestea conţineau o chemare arzătoare, fără replici, un fel de monolog neîntrerupt şi pasionat, pe care, de la surpriza detaşării iniţiale şi pînă la conştiinţa renunţării definitive, o călugăriţă portugheză i-l adresa iubitului ei, un ofiţer din armata franceză care, după ce staţionase o vreme în Portugalia, acum se întorcea în ţară. Chiar în prima scrisoare ne este dat să întîlnim un fel de strigăt înăbuşit: *„Vous ne trouverez jamais tant d'amour, et tout le reste n'est rien"*, acele cuvinte care, între autorul anonim al acestor *Lettres*, La Fontaine şi Molière, constituie cifrul ideal al unui moment extraordinar al civilizaţiei franceze a Marelui Secol.

Faptul că s-a încercat identificarea călugăriţei, Marianne, cu sora Mariana Alfocorado, care a trăit aievea în acei ani în mănăstirea regală a clariselor Naşterii Domnului din Beja, şi că în eroul acestei aventuri a fost întrezărită figura marchizului de Chamilly, pomenit bătrîn în *Memoriile* lui Saint-Simon, contează mai puţin sau, mai bine zis, este un lucru ce priveşte inepuizabilele abordări critice ale

cărţuliei. Ceea ce trebuie să amintim aici este că indiferent dacă autorul lor a fost un modest avocat al Parlamentului din Paris, implicat mai tîrziu în polemicile dintre Molière şi Racine, un oarecare Subigny, sau de-a dreptul tînărul Racine, pe atunci în căutarea propriului drum (date fiind trăsăturile de eroină raciniană pe care Marianne pare să le aibă), sau, cum par să confirme convingător unele studii mai recente, Gabriel-Joseph de Lavergne, conte de Guilleragues, exponent al nobilimii de robă, menit unor înalte funcţii publice, frecventator al saloanelor Doamnei de La Sablière şi Doamnei de Sablé, cele cinci *Lettres* corespundeau tot atîtor chestiuni de iubire dezbătute în salonul Doamnei de Sablé. Şi, într-o traiectorie ce culminează în ultima misivă cu analiza pasiunilor şi năruirea treptată a tuturor iluziilor, ceea ce predomină este un pesimism total, cîtă vreme iubirea apare ca o boală ce trebuie extirpată din inimă. Dacă în ficţiunea literară tăcerea „nocturnă" a celulei dintr-o mănăstire portugheză se deschisese dintr-o dată către conversaţia strălucitoare dintr-un salon, în realitate tocmai Doamna de Sablé, retrăgîndu-se adesea la Port-Royal, avea să parcurgă în cele din urmă drumul invers, prin renunţarea ultimă, de la conversaţie la tăcere.

Răzvrătire şi supunere în rîndul iezuiţilor şi janseniştilor

Vrăjitoria fusese un fenomen rural, atingînd apogeul spre sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea. În schimb, posedările diabolice se răspîndesc, în Franţa regenţei Mariei de' Medici şi a lui Richelieu, în centrele urbane, într-o conexiune ciudată, dar nu surprinzătoare, cu simultana înflorire a unor fenomene mistice, a căror expresie o va reprezenta sora Jeanne des Anges, mai întîi eroină a posedărilor din Loudun, iar mai apoi vizionară mistică în propria sa mănăstire. Episodul de la Loudun se situează după ciuma îngrozitoare care secerase în 1632 populaţia creştină, dar de care mănăstirea ursulinelor, protejată de claustrare, scăpase nevătămată. Primele apariţii de fantasme în interiorul mănăstirii vor începe a prinde contur în septembrie, configurîndu-se mai întîi, în ochii superioarei Jeanne des Anges şi ai unei alte călugăriţe, ca o umbră bărbătească nedesluşită, pentru ca în octombrie să se definească, în sfîrşit, sub înfăţişarea lui Urbain Grandier, preot la biserica Saint-Pierre du Marché, care se sacrificase cu generozitate pe timpul epidemiei şi care urma să devină nefericitul „vinovat" al întregii întîmplări.

Faptul că, mai apoi, parfumul unui buchet de trandafiri cu iz de mosc a fost cauza declanşatoare a posedărilor diabolice din mănăstire este doar un motiv pe care îl amintim în legătură cu semnificaţia dobîndită de miros în secolul al XVII-lea şi, mai general, în aceste

experienţe şi în altele de acelaşi gen, de la mirosul de sfinţenie emanat de trupul unei călugăriţe pioase recent decedate, pînă la duhoarea sulfuroasă ce semnalează negreşit o prezenţă diavolească. În timp ce Grandier, acuzat ca autor al maleficiului, face apel pe lîngă episcopul de Poitiers şi Parlamentul din Paris, criza demoniacă din rîndul ursulinelor se întinde: cîteva obsedate, în opinia exorciştilor şi a medicilor care fac cu schimbul, şi alte nouă posedate, transferîndu-se, într-un *crescendo* de spectaculozitate, din celula sorei Jeanne des Anges la capela mănăstirii, la bisericile parohiale şi mai apoi în pieţe, într-un uriaş „teatru" contrareformist, care va atinge apogeul în primăvara anului 1634, sub regia unor exorcişti capucini experimentaţi, din ce în ce mai porniţi să-l demaşte cu febrilitate pe Necurat şi să afirme triumful definitiv al credinţei într-o *place de sûreté* cum era Loudun, împărţită între hughenoţi şi catolici.

De fapt, cazurile de posedare nu erau noi printre ursuline, într-un ordin recent apărut, ce oscila între contemplaţie şi activism, prea puţin înclinat spre rigorile claustrării impuse de curînd, cîtă vreme fenomene similare se petrecuseră în deceniile precedente la Aix-en-Provence (1611-1613), la Pontoise şi la Paris (1621-1622). Noi erau acum violenţa, întinderea şi durata acestor episoade. S-a observat cu mare acurateţe cum fenomenul posedării – nu numai cel de la Loudun – reprezintă răzvrătirea unor femei pline de agresivitate şi de forţă, într-o vreme în care apar femei conducătoare, reformatoare, mistice, scriitoare. Faptul priveşte, în cazul ursulinelor, nişte femei instruite şi la rîndul lor educatoare. Această problemă va fi în măsură să-i împartă pe oamenii Bisericii şi pe oamenii de ştiinţă în două tabere, întărind în cei dintîi, în criza certitudinii survenită în acei ani, prin intermediul luptei împotriva Necuratului, efortul apologetic îndreptat împotriva necredinţei şi ateismului şi deschizînd în cei din urmă, deşi cu greutate, breşa îndoielii, traductibilă prin efortul, mereu mai asumat, de a reduce fenomenul la o cauzalitate naturală.

Dacă asemenea poziţii vor deschide calea marginalizării şi mai apoi a dizolvării fenomenelor de posedare, mult mai interesantă ni se pare pentru scopurile discursului nostru operaţiunea îndeplinită de către iezuiţi, şi în mod special de părintele Surin, prin transferarea misticii angoasei în cadrul misiunii populare. Tocmai părintele Surin (care va plăti printr-o nevroză obsesională raportul său cu sora Jeanne des Anges) va fi cel care, la Loudun, în decembrie 1634, va înlesni trecerea sau metamorfozarea sorei Jeanne dintr-o posedată într-o martoră a minunilor lui Dumnezeu, oracol inspirat şi confesoare. O lungă călătorie triumfală înfăptuită de călugăriţă în 1637, pe timpul căreia chiar suveranii şi Richelieu s-au înclinat înaintea acelei mîini pe care, înainte de a se îndepărta, diavolii încrustaseră numele sfinte ale lui Iosif şi Mariei, al lui Isus şi al Sfîntului Francisc de Sales, şi a acelei cămăşi care, stropită cu unsoarea sfîntului Iosif, o vindecase pe călugăriţă de

o boală grea va pecetlui noul climat în care se puteau consolida raportul ursulinelor cu puterea şi rolul lor în societatea franceză a secolului al XVII-lea, marcat de educarea fetelor în capitală şi în provincii, ca şi de misiunile Mariei de l'Incarnation în Lumea Nouă.

O cu totul altă semnificaţie va avea, treizeci de ani mai tîrziu, răzvrătirea călugăriţelor de la Port-Royal, punct de reper în istoria jansenismului francez. După ce claustrarea fusese restaurată prin lucrarea Maicii Angélique Arnauld, sora marelui Arnauld, în 1609, mănăstirea cisterciană Port-Royal des Champs, plasată într-o zonă umedă şi nesănătoasă, va fi abandonată în 1625 pentru mai confortabilul, însă la fel de austerul sediu din Paris, pînă în 1648, cînd o mare parte a comunităţii se va întoarce la Port-Royal des Champs, o dată ce în zonă fuseseră îndeplinite lucrările necesare de asanare. Perioada pariziană fusese marcată în primul rînd de raporturile cu Saint-Cyran, devenit confesor al mănăstirii, dispărut în 1643, şi cu „solitarii", acel grup de învăţaţi şi savanţi laici şi clerici care vor urma comunitatea monastică întoarsă la sediul iniţial, ale căror destine se vor împleti cu cel al mănăstirii atunci cînd va izbucni criza jansenistă. Implicarea Port-Royalului în întîmplările legate de jansenism va exploda, precum se ştie, chiar a doua zi după condamnarea la Roma a celor cinci propoziţii doctrinare extrase din *Augustinus* de către Jansenius (1653). Celebra distincţie, indicată de Arnauld, între chestiunea de drept şi aceea de fapt – anume că propoziţiile, deşi condamnabile, nu se găseau în *Augustinus* – şi polemicile ce se vor dezlănţui pe această temă, accentuate de impunerea semnării unui formular de acceptare a condamnării, au transformat, pentru călugăriţele de la Port-Royal, ceea ce era o problemă (chiar gravă) de disciplină ecleziastică într-o mare problemă de conştiinţă. Simbol, atunci şi mai tîrziu, al rezistenţei întregii mişcări janseniste, refuzul lor de a se supune la simpla semnare a unui formular va transcende în cele din urmă evenimentul în sine, pentru a se transforma într-un apel, reînnoit în mai multe rînduri, la responsabilitatea religioasă individuală, împotriva unei Biserici ierarhice şi autoritare şi a unei puteri intolerante şi represive.

Conflictul, amortizat temporar printr-un compromis în 1661, se va deschide din nou în 1664, atunci cînd arhiepiscopul Parisului, Hardouin de Péréfixe, va impune semnarea formularului, în cursul unei dramatice vizite personale la mănăstire, a cărei consacrare literară s-a repetat în mai multe rînduri de-a lungul timpului, de la aproape contemporanul *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* al lui Racine la paginile lui Saint--Beuve din secolul trecut şi pînă la cunoscuta piesă a lui Henri de Montherlant din veacul nostru (1954). După un deceniu de relativă linişte (1669-1679), o dată cu reluarea bătăliei antijanseniste, Port--Royalul pare condamnat la o stingere lentă. Călugăriţele ce nu puteau fi convinse au fost alungate, interzicîndu-se primirea de noi membre ale comunităţii. Treptat, părăsesc scena călugăriţele ce reprezentaseră momentele cele mai însemnate, precum cea de-a doua Maică Angélique,

nepoată a celeilalte, moartă în 1684, ca şi protagoniştii celor mai intense ciocniri, Arnauld şi Nicole. În 1699 îi va urma în mormînt unul dintre cei ce, alături de Pascal, preţuiseră cel mai mult măreţia tragică a Port-Royalului, acel Racine care cu doi ani mai devreme, ca o ultimă mărturie a patru decenii de lupte, îşi scrisese în taină faimosul *Abrégé* şi care a ţinut să fie îngropat în curtea interioară a iubitei sale abaţii, ce transpare, de-a lungul întregii sale vieţi, ca într-un filigran de neşters, în spatele triumfurilor sale literare şi curteneşti.

Mai trebuia să treacă doar un deceniu pentru ca, în climatul „iezuit" al ultimilor ani de domnie ai lui Ludovic al XIV-lea, împotriva Port-Royalului să fie din nou adoptat tratamentul în forţă şi pentru ca ceea ce în ochii Regelui-Soare apărea ca un simbol al unei încăpăţînate voinţe de disensiune să fie şters fără milă. Din ruinele Port-Royalului se va naşte mitul Port-Royalului, pe care abatele Grégoire îl va lansa cu o pasiune nedomolită după anii revoluţionari, ca pe un spaţiu dramatic al memoriei şi în acelaşi timp ca pe un moment de meditaţie religioasă. Dar, dincolo de mit, ne face plăcere să regăsim aici imaginea cea mai nemijlocită a acelui loc şi a protagonistelor sale, aşa cum a apărut ea în ochii contemporanilor pe la jumătatea secolului al XVII-lea: în picturile lui Philippe de Champaigne şi în versurile lui Racine. Pe de o parte, privirea limpede şi fermă a Maicii Angélique străluceşte în portretul realizat de Philippe, aflat acum la Muzeul din Chantilly, în vreme ce religiozitatea Port-Royalului transpare în fiecare contur şi în luminile atenuate ale minunatului tablou *La mère Agnès et la soeur Catherine de Sainte-Suzanne*, acum la Luvru, un fel de grandios *ex voto* pictat pentru însănătoşirea miraculoasă a fiicei sale, călugăriţă în mănăstire. De cealaltă parte, evocarea acelor *„saintes demeures du silence"* în a doua dintre cele şapte ode din *Le Paysage ou Promenades de Port-Royal*, compuse de Racine pe cît se pare în anii 1657-1658, spulberă dintr-o dată senzaţiile coloristice şi muzicale schimbătoare ale unei idile rafinate, celebrînd natura inocentă a împrejurimilor rustice, spre a atinge pentru o clipă, cu tonuri mai profunde, înălţimile marilor sale creaţii poetice de maturitate:

Je vois ce sacré Sanctuaire,
Ce grand temple, ce saint séjour,
Où Jésus encore chaque jour
S'immole pour nous à son Père.
[...]
Je vois ce cloître vénérable,
Ces beaux lieux du Ciel bien-aimés,
Qui de cent temples animés
Cachent la richesse adorable.
[...]
C'est là que mille anges mortels,
D'une éternelle plainte,
Gémissent aux pieds des autels.

Distrugerea trupului şi salvarea sufletului la sfîrşitul secolului al XVII-lea

Cronologic, Sfînta Teresa de Ávila aparţine veacului al XVI-lea, însă influenţa ei asupra spiritualităţii monastice feminine din secolul al XVII-lea (şi nu numai) este atît de mare, încît cine vrea să parcurgă în linii mari itinerarul accidentat al misticii baroce nu poate face abstracţie, cel puţin ca reper general, de experienţa interioară transmisă prin scrierile sale, care s-au bucurat de un succes imens. Aflaţi în imposibilitatea de a trasa aici o traiectorie oricît de aproximativă, ne vom mulţumi să amintim cum, de-a lungul acestui secol, într-o multitudine de forme ale sfinţeniei „adevărate" sau „false", printre „sfinte vii" şi călugăriţe vizionare, prin intermediul unei dificile operaţiuni de filtrare şi de control, ca şi de „autentificare" din partea autorităţii ecleziastice – de care nici Sfînta Teresa nu rămăsese străină la vremea ei –, mistica oferă celei mai elevate şi complexe experienţe claustrale o indicaţie pentru a se pierde în depărtarea infinită a divinului. În singurătate şi în umilirea trupului, în „exilul" pe care nici practicile intense, nici cuvîntul scris al Breviarului sau lecturile exemplare nu izbutesc să le acopere, emerge cu putere şi întotdeauna cu suferinţă – „pătimirea" mistică – o exigenţă radicală, prin care spaţiul experienţelor individuale se anulează în golul unei absenţe inefabile sau, cum scria fericita Maria Maddalena Martinengo, adresîndu-se propriului suflet, prin saltul „în prăpastia adîncă a neantului tău". Continue şi răspîndite, asemenea experienţe, de grade şi calităţi diferite, au existat de-a lungul întregului secol al XVII-lea, iar biografiile şi autobiografiile monastice, ce se vor multiplica pe parcursul veacului, caută să integreze cu un grad de conştientizare mereu mai înalt trăsăturile călugăriţei claustrate într-un corpus de doctrine tradiţionale, adaptînd un patrimoniu edificat de Părinţii Bisericii şi de misticile medievale, de oamenii cultivaţi ai Bisericii sau de confesorii mai recenţi, la fizionomia aristocratică sau, cel mai adesea, înalt burgheză a tinerelor femei îngrămădite în mănăstiri. Desprinse din cronicile mănăstirilor, din relatările moralizatoare ori, mai direct, din autobiografii, „portretele" diferitelor călugăriţe constituie, cum s-a observat în legătură cu sora Maria Crocifissa Tomasi, o prelucrare a unor modele străvechi, dar în acelaşi timp, şi în primul rînd, nişte încercări izbutite de a „construi", în interacţiunea dintre trecut şi prezent, o legitimare a unor comportamente şi valori cu atît mai exemplare, cu cît o spiritualitate trăită în interiorul unei instituţii putea fi legată de prerogativa unei obîrşii ilustre.

Acesta este climatul în care dorim să surprindem cîteva dintre experienţele mistice de la sfîrşitul epocii baroce. De fapt, ni se pare că, tocmai în momentul îndelungatei crize de decizie a Contrareformei,

cînd aceasta, la cumpăna dintre veacuri, e gata să se deschidă către noi orizonturi spirituale, teme antice şi tendinţe mirene ce se accentuaseră începînd cu epoca tridentină în spaţiile restrînse ale claustrării, ele apar într-o lumină mai puternică, izbucnind, aşa zicînd, ca o mărturie a unei treceri dificile: dacă, pe de o parte, putem percepe schimbarea în curs de desfăşurare, pe de altă parte ne putem da seama de suma acelor împrejurări care, între sfîrşitul secolului al XVI-lea şi quietism, inspiraseră viaţa interioară a mai multor generaţii de călugăriţe. Printre multe altele, acestea sînt cazurile, aproape contemporane, similare şi totuşi diferite, al Sfintei Veronica Giuliani şi al fericitei Maria Maddalena Martinengo.

Itinerarul spiritual al Sfintei Veronica Giuliani se desfăşoară pe fundalul unor viziuni, nunţi mistice (1694 şi 1697), transverberaţii (1696) şi stigmate (1697, 1699, 1703 şi 1726). Capucină în mănăstirea din Città di Castello, din 1626 Veronica a fost încredinţată îndrumării spirituale solide a confesorilor săi, filipinii Girolamo Bastianelli şi Ubaldo Antonio Cappelletti, şi controlului superiorilor locali, episcopii Luca Antonio Eustachi şi Alessandro Codebò, mulţumită cărora ne-au parvenit cele 42 de volume consistente ale *Jurnalului* său (1693-1727), împreună cu alte cîteva relatări răzleţe. Una dintre acestea, ce poate fi datată prin 1700, pregătită pentru monseniorul Eustachi, ne ajută să surprindem, prin eficacitatea abordării sale sintetice, rădăcina misticismului eroinei, identificabilă în „pătimirea" Patimilor lui Cristos. Un misticism avînd drept exemple experienţa Sfîntului Francisc şi, mai cu seamă, pe cele ale Sfintei Teresa şi ale Sfintei Maria Maddalena de' Pazzi, adică modelul franciscan şi mai ales cel carmelitan. Este o „pătimire" necontenită, care stîrneşte în protagonistă un soi de avînt neostoit către penitenţe din ce în ce mai dure, a căror scenă o reprezintă de multe ori grădina mănăstirii: „Simţeam o asemenea dorinţă – scrie Giuliani –, încît nici noaptea nu-mi aflam răgazul. Mergeam în grădină, pe cînd zăpezile erau foarte înalte, şi stăteam acolo multă vreme ca să pătimesc: dar la ce bun? O pătimire chema alte pătimiri".

Conform schemei clasice a traseului ascetico-mistic, ispitirile diavoleşti, de cele mai multe ori nocturne, precedă obsesional, de-a lungul mai multor ani, împreună cu penitenţele, faza eliberatorie, care se va efectua complet în anii 1696-1697. Depăşirea tensiunii şi a rătăcirii va începe să prindă contur în ziua sărbătorii Apostolului Ioan, pe 27 decembrie 1694, cînd Veronica va avea viziunea liniştitoare a învăţăcelului preferat al lui Isus, odihnind pe Inima divinului său Învăţător: „Chiar în această clipă – va scrie în *Jurnal* – mi se părea că sufletul meu era şi el nerăbdător şi dornic de a merge să se odihnească acolo, în acea Inimă. Dintr-o dată, se petrecu o răpire...". Este aceeaşi viziune care, pe 27 decembrie 1673, în mănăstirea de la Paray-le-Monial, se configurase în experienţa mistică a vizitandinei Margherita Maria Alacoque, la temeiul noii devoţiuni pentru Sfînta Inimă: în acest

caz, experienţa Veronicăi Giuliani mărturiseşte, dacă nu o cunoaştere nemijlocită a acestui episod, cum este probabil după propaganda pe care i-au făcut-o imediat scriitorii iezuiţi, cel puţin prezenţa unui substrat devoţional şi „vizionar", comun în Europa la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Totuşi, chiar dacă Veronica ar dori să descrie „armonia" pe care începe să o resimtă în inimă, Domnul încă îi scapă, iar dorinţa de a-l atinge se va exprima, încă din 1694, înainte de nunţile mistice, într-un *Lungo lamento al fuggitivo Signore*, care rămîne, prin căldură şi transparenţă, printre cele mai frumoase ale *Jurnalului*. Actul de devotament faţă de Isus, scris cu sînge – un alt element care o apropie de Alacoque –, „dispreţuirile, umilirile şi pătimirile" trupului, smulgerea cărnii cu cleşti înroşiţi în foc sau îmbrăcarea unei cămăşi „brodate", cum am mai amintit, adică pe dinăuntru plină cu spini, par să fie de-acum înainte uşurate, prin intermediul tradiţiei afective franciscane şi prin puternicul simţ al tainei Întrupării, propriu şcolii carmelitane, de viziunea pruncului Isus, „numai străluciri şi ca o creatură vie". Aşa se va petrece şi în timpul viziunii din ziua de Crăciun a anului 1696, cînd inima ei va fi transverberată de o săgeată de iubire, conform modelului teresian, sau pe timpul viziunilor din anul următor, cînd, iarăşi, Pruncul este cel care îi dă „sărutarea de pace", conform tradiţiei mistice a Sfintei Caterina de Genova şi a Sfîntului Francisc de Sales – pe care Veronica, nefiind o ignorantă, aşa cum le-a apărut unor exegeţi, trebuie că le cunoştea, împreună cu textele vulgate ale lui Ruysbroek, ale Sfintei Caterina de Siena, Sfintei Teresa şi Sfîntului Ioan al Crucii – înainte ca trupul său să primească, tot în 1697, de la Isus aflat pe Cruce, contemplat „în iubire şi durere", stigmatele, provocate de „cinci raze ca de foc", izbucnite din rănile Mîntuitorului.

Tot în 1697, printr-o condensare de experienţe mistice în care Domnul îi va oferi călugăriţei propria Inimă, punînd, cum El însuşi va spune într-o viziune, „iubirea însăşi întru alinarea iubirii", după noua cununie mistică (cealaltă se petrecuse în 1694) şi reînnoirea stigmatelor, Veronica va atinge experienţa inefabilă a aneantizării în Dumnezeu. Calea unitivă pe care Veronica o va reprezenta, tot pe urmele Sfintei Teresa, printr-un „castel interior" al ei nu este însă în măsură să o scufunde pe călugăriţă în abisurile „împăcării" (*quiete*). Spiritul Veronicăi, printr-un mod al său aparte de a retrăi activ experienţa divinului sau prin prezenţa înţeleaptă şi îndrumarea asiduă a confesorilor săi, rămîne mereu treaz în clipele în care desluşeşte „cît de prielnic era pentru suflet să pătrundă cu adevărat acest nimic al nostru, această aneantizare". Chiar cînd este pe cale să înnebunească din flăcările iubirii, i se pare că mai „are lumină" asupră-i:

> Între cunoaşterea neantului – îi va lămuri călugăriţa monseniorului Eustachi – şi iubirea infinită, înţelegeam bine că adevărata cale a iubirii era sfînta smerenie. Asta îi ceream Domnului din toată inima. El îmi lămurea condiţia nimicului meu, şi pricepeam limpede că nu pot face

nimic. Iar cu această lumină a nimicului trebuie să umblăm pe calea smereniei, ce este drumul pe care se întîlneşte adevărata iubire a Domnului. De fapt, îmi părea că iubirea era drumul către smerenie, iar smerenia drumul către iubire.

Se deschidea astfel calea unei reconsiderări a misticii, în esenţă absorbită în cadrul unei experienţe ascetice necontenite, în cursul căreia, de-a lungul ultimilor douăzeci de ani din viaţa Veronicăi, se va accentua din ce în ce mai mult un sentiment dramatic al ispăşirii pentru sufletele din purgatoriu, pentru necredincioşi şi pentru luptele dintre principii creştini şi, mai general, pentru Biserică şi creştinătate, care nu rareori va căpăta culorile întunecate ale suferinţei şi tonuri apocaliptice. Tocmai pe această cale ne va fi cu putinţă să situăm experienţa Veronicăi Giuliani pe marile coordonate ale modelului „ecleziastic" al călugăriţei smerite şi sfinte şi ale valorilor politico-religioase promovate de Biserica catolică între jumătatea secolului al XVIII-lea şi jumătatea celui de-al XIX-lea, dinaintea procesului de secularizare a societăţii şi a şocului revoluţiei, cum par să confirme iniţierea procesului de canonizare a Veronicăi în 1745, declararea eroicităţii virtuţilor sale în 1796, beatificarea din 1804 şi sanctificarea din 1839.

Un altfel de „portret" se desprinde din scrierile şi din experienţa interioară a clarisei capucine din Brescia, Maria Maddalena Martinengo di Barco (1687-1737). Aşa cum rezultă din *Autobiografia* ei, inedită, dar căreia îi cunoaştem conţinutul de ansamblu şi cîteva fragmente, destinată confesorului său, canonicul Giuseppe Onofri, şi elaborată în anii 1722-1725, iniţial profilul Mariei Maddalena pare calchiat după clişeul fetei nobile hărăzite mănăstirii. Este o perioadă dificilă, probabil legată de unele strategii familiale, ce se va prelungi pînă în 1705-1706, cînd Margherita va intra, din propria ei voinţă, în mănăstirea capucină Santa Maria della Neve din oraşul natal, unde va rămîne pînă la moarte. Margherita este o femeie cultivată prin studii şi tradiţia familiei, neliniştită şi energică; vocaţia sa este una arzătoare, dar extrem de dură – făcîndu-ne aproape să uităm originea sa aristocrată –, ca şi voinţa penitenţială îndreptată împotriva sieşi, ce-o împinge să accepte muncile cele mai umile – oricum, va fi şi îndrumătoare a novicelor, locţiitoare de stareţă şi, în sfîrşit, stareţă în anii 1632-1634 şi 1636-1637 – şi să îndure încercări fizice martirizante, de o asprime aproape de neînchipuit.

Harurile cu care, asemenea Veronicăi Giuliani, este răsplătită, extazele, stigmatele, în 1713 şi mai ales între 1719 şi 1721, oscilează între o dorinţă de smerenie, comparabilă cu cea trăită de Veronica, şi un abandon întru Domnul care în *Autobiografie* capătă tonuri peremptorii şi totalizante. De aceea, însăşi voluptatea penitenţială a „pătimirii" apare în acest sens oarecum depăşită: „Însă de-o vreme-ncoace – scrie ea – mi-am dat lămurit seama că singura hrană a iubirii nu mai este pătimirea, smulgerea cărnii, postitul sau veghea, ci iubirea însăşi este hrana iubirii". De aceea, pe acest traseu se va tinde, ca în rugăciunea

quietistă, să se suprime orice cooperare a sufletului, exaltînd pasivitatea ce conduce către aneantizarea în esența divină:

> Dumnezeu este dragoste, iar dragostea este Dumnezeu – va scrie în *Autobiografie* –, iar sufletul fiind transformat în Dumnezeu, este numai foc de dragoste. Prin urmare, această iubire este suavă, plăcută și liniștită cum nu se mai poate [...] arsura pe care o simt uneori este de nesuportat, cînd prin urmare [...] mă simt atît de aprinsă, mă cuibăresc în sinea mea și mă las în voia iubirii, ca ea să mă ardă după plac, rămînînd așa tăcută și cuminte, fără să mișc, și abia dacă îndrăznesc să răsuflu. Spre a nu hrăni acea fierbere năvalnică, să nu faci nici o mișcare interioară, lăsînd iubirea să lucreze în liniște. În acest fel, treptat, se potolește iubirea sensibilă și se aprinde mereu mai tare iubirea esențială.

Ne aflăm la limita ori poate chiar în interiorul unor doctrine și experiențe asupra cărora Biserica își exprimase deja condamnarea, cu consecințe deosebite chiar la Brescia, în rîndul teatinilor, oratorienilor și clericilor seculari, al canonicilor domului și confesorilor din mănăstiri. Totuși, riscul era încă mare, iar primejdia pîndea. Dar, dacă *Autobiografia* ne-a parvenit neatinsă, alte scrieri ale Mariei Maddalena Martinengo vor fi arse în 1729, la porunca unui confesor extraordinar al călugăriței, don Sandri, care-și va acuza penitenta, bazîndu-se nu știm pe ce elemente, de ipocrizie și erezie: ca atare, o sfințenie construită prin intermediul amenințării cu excomunicarea va favoriza ascensiunea, chiar și tardivă, a Mariei Maddalena către beatificarea din 1900. Printre scrierile ei ce ni s-au păstrat, alături de cîteva dialoguri spirituale, figurează un cançonier cuprinzînd douăzeci de poezii și cîteva fragmente. În legătură cu acesta, care, ca și culegerea poetică a sorei Francesca Farnese, nu a fost încă situat într-un context istorico-critic determinat, s-a pus deocamdată numai problema autenticității, cu atît mai oportună dacă, printre poeziile atribuite călugăriței, nu mai puțin de nouă îi aparțin în realitate cardinalului oratorian Petrucci, cel mai de seamă exponent italian al quietismului. Toate acestea ne spun cîte ceva despre o pagină a spiritualității contrareformiste pe cale de a se încheia, spre a da viață, în evoluția experiențelor religioase și a instituțiilor monastice feminine, unor alte forme și idealuri, conturate în raportul dintre viața contemplativă și cea activă și afirmate mai plenar în secolul al XVIII-lea, de la catolicismul luminat al lui Muratori la bunăvoința activă a Sfîntului Alfonso Maria de Liguori.

„Acel coral, care sub valurile mării este fraged...": călugărița între Contrareformă și Iluminism

Călugărița desăvîrșită, descrisă de sfînta Scriptură, autorități și exemplele Sfinților Părinți a preotului milanez Carlo Andrea Basso, apărută în 1627 la Milano, bogată în experiențele pastorale și disciplinare

ale lui Carlo şi Federico Borromeo, retipărită şi la jumătatea secolului, în 1653, a constituit pentru clerul regular şi pentru cel secular, pentru ierarhia şi membrii ordinelor mănăstireşti, mai ales în Italia, firul ideal ce putea lega generaţiile post-tridentine de cele ale Contrareformei, sugerînd o imagine căreia de-a lungul vremii i se dăduseră, prin intermediul a nenumărate metode şi instrumente, conţinuturi mai bine definite, tocmai pentru a-i conferi substanţă acelei „călugăriţe perfecte", care le mergea la inimă lui Basso şi campionilor unei Contrareforme instituţionale, organizate şi pioase. Pe această linie, în mănăstiri a prins rădăcini din ce în ce mai mult practica rugăciunii mentale, pe care iezuiţii au fost autorizaţi oficial, între anii 1612 şi 1620, de către Congregaţia romană a ordinelor călugăreşti să o răspîndească în mănăstirile feminine din Milano şi Palermo şi, cu siguranţă, şi în alte locuri, de-a lungul unui traseu ce va fi în măsură să se folosească, pe parcursul întregului veac, de *Compendiul Meditaţiilor* al părintelui Luis de la Puente, tradus în italiană în 1620, şi, de asemenea, spre apusul Contrareformei, de *Retragerea spirituală* a părintelui Camillo Ettori (1685), extrasă din exerciţiile ignaţiene devenite „foarte uşoare" atît pentru călugăriţe, cît şi pentru mireni şi care s-a bucurat în veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea de un număr cu adevărat extraordinar de ediţii şi traduceri.

Totuşi, în anii '70 şi '80 ai veacului al XVII-lea, o serie de scrieri exortative par să încline a stabili coordonatele situaţiei generale în neta delimitare a ciocnirii dintre laxişti şi rigorişti şi în undele învăluitoare ale quietismului, care, toate, îşi găseau terenul cel mai fertil chiar în mănăstirile feminine, prin participarea confesorilor. *„De la clôture dépend le bon ordre de tout le reste"*, afirmase Sfîntul Francisc de Sales; şi iată-l în 1681 pe rigoristul Jean-Baptiste Thiers luînd-o ca *motto* pentru al său *Traité de la clôture des religieuses*, scris cu scopul de a întări, prin intermediul unei descrieri minuţioase a cazurilor în care străinilor le era îngăduit să intre între sfintele ziduri, iar călugăriţelor să iasă de acolo, condamnarea generală, deja în numeroase rînduri atacată dur atît de jansenişti, cît şi de „pioşi", a obiceiului, prea uşuratic şi prea vesel – în opinia celor ce predicau o morală austeră a renunţării –, răspîndit în marile abaţii benedictine ori în cele mai bogate mănăstiri din Franţa Marelui Secol. Pe de altă parte, „avertismentele" spirituale, îndemnurile şi meditaţiile se înmulţesc în acest interval, însă titlurile nu trebuie să ne inducă în eroare. De fapt, practicii „metodice" din manualele iezuite i se pot opune, exemplar, *Învăţămintele spirituale pentru călugăriţă* ale oratorianului Benedetto Biscia, „mică lucrare – cum sună lungul subtitlu – în care fiecare Suflet din orişice stare şi condiţie poate scoate rod tare al spiritului". Tipărită la Jesi în 1683, sub auspiciile cardinalului Petrucci, cum subliniază autorul, „mica lucrare", în căutarea „tăriei spirituale", nu numai că recuperează o tradiţie care, pornind de la Sfîntul Filippo

Neri, de la Sfîntul Francisc de Sales şi de la Lorenzo Scrupoli, apelează mai ales la mistica spaniolă a Sfintei Teresa şi a Sfîntului Ioan al Crucii, ci exaltă în special scrierile lui Petrucci însuşi, menite a cădea la puţină vreme sub fulgerele Sfîntului Oficiu, schiţînd o cale de-a lungul căreia sufletul sfîrşeşte prin a se scufunda în „purul Dumnezeu", „singurul său centru, singurul lor unde-şi va găsi liniştea, odihna şi desfătarea".

Desigur, printre stîncile rigorismului şi ale quietismului, navigaţia nu era tocmai uşoară. Tot în aceşti ani, două scrieri ne atestă într-o manieră emblematică perspectivele unui traseu care avea să-şi afle soluţii mai adecvate în secolul următor. Rolul de a indica un posibil itinerar îi revenea lui Gian Battista De Luca, om al curiei, mai apoi cardinal, exponent de seamă al reformismului ecleziastic auster şi instituţional al papei Inocenţiu al XI-lea. Un itinerar pe măsura unui personaj care, precum De Luca, desfăşurare o intensă activitate „practică" în cadrul Congregaţiilor romane, putîndu-se lăuda cu o importantă producţie de tratate practico-juridice. *Călugărul practic de ambele sexe* (1649) nu este, asemenea altor lucrări ale lui De Luca, altceva decît codificarea unei practici deja seculare. Atenţia lui De Luca se îndreaptă în primul rînd către respectarea regulilor vieţii comunitare din mănăstire, pentru a cărei realizare el recomandă să nu se folosească mijloace dure şi violente, întrucît – observă el – „fiind vorba de nişte femei prizoniere pentru totdeauna, nu sînt practicabile acele mijloace de teroare şi pedeapsă întrebuinţate cu călugării de celălalt sex, prin încarcerare, schimbarea camerei ori prin privarea de legămînt şi de sarcini". Aceeaşi măsură apare în sfatul de atenuare a indicaţiilor rigide ale Congregaţiei ordinelor călugăreşti cu privire la „conversaţiile" dintre călugăriţe sau la cele dintre călugăriţe şi novice sau fetele venite să se instruiască, lăsînd această normă de conduită, care dezvăluie configurarea unor noi forme de raporturi sociale, la aprecierea înţeleaptă a fiecărui caz în parte. Din această scriere transpare în mod semnificativ, chiar dacă oarecum ezitant, un climat nou, iar în anii „cotiturii" inocenţiene, pe cînd se consuma moştenirea cea mai apăsătoare a Contrareformei, nu pot să nu frapeze raţionalitatea senină şi vigurosul simţ juridic cu care De Luca apreciază acele „persoane ce de bună voie pătimesc acea suferinţă, care este poate cea mai mare după cea capitală, a unei temniţe perpetue", ca şi apelul mai larg pentru ca „în ce priveşte asprimea, penitenţele şi traiul" să trebuiască „Superiorii şi Confesorii să procedeze foarte civilizaţi şi precauţi, fiind demne de reprobare acele rigori ce se folosesc în mod obişnuit, chiar în scopuri bune, de către unii Superiori şi Confesori plini de un zel prostesc".

Chiar fără să o declare în mod explicit, De Luca se situa pe o turnantă a dezbaterii între viaţa contemplativă şi cea activă în ceea ce privea populaţia monastică feminină din secolul al XVII-lea. Iar dacă el oferă numai un răspuns parţial la fenomenul respectiv, iezuitul

Pietro Pinamonti apare în schimb preocupat într-o mai mare măsură de a defini într-un mod mai adecvat condiţia călugăriţei în acest moment de răscruce. În *Călugăriţa în singurătate*, apărută la Bologna în 1695, retipărită şi tradusă în toate limbile europene şi încă publicată în veacul al XIX-lea, sentimentul luptei antiquietiste este mai evident decît în scrierea lui De Luca, cu referire specifică la situaţia din Franţa şi la recenta condamnare a lui Fénelon, în recomandarea „retragerii" exerciţiilor spirituale ignaţiene ca formă de luptă împotriva „falsei doctrine" a rugăciunii quietiste. Părintele Pinamonti, asemenea părintelui Segneri, al cărui „tovarăş" era, se preocupa însă în mod deosebit de popularizarea (iar în acest caz şi de „feminizarea") instrumentelor de meditaţie şi rugăciune. *Creştinul instruit* al lui Segneri poate sta foarte bine alături de *Călugăriţa în singurătate* a lui Pinamonti, prin fundamentala preocupare pedagogică nu numai de a oferi „călugăriţelor modalitatea de a se implica rodnic în exerciţiile spirituale", ci şi de a „prilejui oricui dorinţa de a-şi reforma starea printr-un astfel de mijloc". Condiţia unei călugăriţe este şi rămîne pentru Pinamonti una de separare, mai desăvîrşită, însă ea reprezintă un model transferabil, lesne de imitat în orice altă condiţie, printr-o lină adaptare a exerciţiilor ignaţiene în timpul unei retrageri de opt-zece zile, bogate în meditaţii şi lecturi, mai ales despre viaţa lui Cristos şi în mod deosebit despre Patimile sale, evocate în aspectele cele mai tandre şi mai afective: cu corolarul necesar al altor practici devoţionale şi acte de penitenţă exterioară, începînd cu confesiunea şi sfîrşind cu comuniunea şi cu participarea la slujbă, începînd cu rugăciunea frecventă şi sfîrşind cu ostia sfinţită, într-un echilibru instabil între un devoţionism comun, care începe să predomine, şi încercarea de a-l lega de rugăciunea mentală, de examenul de conştiinţă, de lecturi ascetice substanţiale şi de înţeleapta îndrumare a confesorului.

Din capul locului, atît dispoziţiile, cît şi metoda sînt inspirate după devoţionismul iezuit faţă de Îngerul Păzitor, faţă de Sfîntul Iosif şi mai ales faţă de Fecioară, marcînd trecerea de la o devoţiune „sensibilă" interioară, tipică pentru misticismul veacului al XVII-lea, la o devoţiune „sensibilă" mai exterioară, care nu scapă însă controlului simţurilor, ca, de pildă, folosirea penumbrei în celulă sau în cameră pentru a evita distragerea privirii, şi nici controlului emoţiilor, ca, de pildă, recomandarea repetării unei meditaţii sau a unui pasaj anumit în locul „lacrimilor de înduioşare". De altfel, chiar recomandările lui Pinamonti, departe de a insista asupra unor elemente „cordiale", cu cîteva excepţii referitoare la Patimi, sînt toate modelate după repere şi imagini raţionale, adesea derivate din apologetica ştiinţifică pe care iezuitul Bartoli o popularizase larg şi care constituie gustul unei literaturi la care nu a fost insensibil, printre contemporani, un scriitor de nivelul lui Mangalotti. Va fi amintirea cristalului care „se întăreşte în nestemată" numai dacă este expus razelor amiezii, le fel cum inima va fi îndelung

expusă razelor credinţei; va fi efortul inimii, învingînd orice obstacol, necontenit, pentru a ajunge la scopul său ultim, „cum face un rîu care nu se lasă ademenit de dulceaţa malurilor, nici respins îndărăt de stăvilare şi nu se opreşte locului niciodată, pînă cînd nu ajunge la marea lui"; în sfîrşit, va fi credinţa vie: prin toate acestea, inima va căpăta de îndată „o călire de o sfîntă duritate împotriva sieşi", precum „acel coral, care sub valurile mării este fraged ca o plantă", dar care, „scos afară, la vederea cerului, se întăreşte ca o nestemată". Fără doar şi poate că eficacitatea imaginilor şi valenţa lor metaforică, conjugate cu o măsură expresivă şlefuită şi convingătoare, exprimă un mod cu totul nou de înţelegere a vieţii monastice, îngăduind trecerea de pe culmile excepţionale ale misticii către construirea umană a unei voinţe nutrite treptat, urmînd un itinerar ascetic ce nu mai este aspru şi solitar, ci încrezător şi liniştitor.

Se deschisese astfel calea pentru *Adevărata mireasă a lui Isus Cristos*, anume călugăriţa sfîntă (1760) a Sfîntului Alfonso Maria de Liguori, în care, dacă încă se mai insistă asupra „perfecţiunii" stării monastice, aflată deja sub tirul polemicii iluministe, este reînnoită ideea călăuzitoare a lui Pinamonti, anume intenţia alcătuirii unei lucrări „folositoare nu numai pentru călugăriţe şi pentru călugări, ci şi pentru mireni, căci în ea este vorba despre practicarea virtuţilor creştineşti, care privesc persoanele din toate stările". Analizate cu înţelepciune, mortificarea interioară şi cea exterioară constituie acum punctele „tari" ale unei etici şi ale unei concepţii religioase care, din mănăstire, se putea revărsa cu uşurinţă şi în lume, spulberînd, în favoarea unui ideal de perfecţiune, coborît în practica de zi cu zi şi aflat la îndemîna oricui, acea împletire de viaţă contemplativă şi viaţă activă exprimată odinioară în experienţele Sfintei Teresa şi ale Mariei de l'Incarnation. Imaginea călugăriţei din epoca barocă, topită de penitenţe şi sublimată în viziunile lui Dumnezeu, sau aceea a călugăriţei răzvrătite împotriva impunerii forţate a călugăririi, protestelor căreia, în numele unei libertăţi naturale încălcate, îi va da glas denunţarea pasionată din *La religieuse* a lui Diderot, ca o altă faţă a aceleiaşi medalii, concepută concomitent (1759-1760) cu scrierea alfonsiană, chiar dacă publicată mai tîrziu, în anii revoluţiei (1796), va fi înlocuită ireversibil cu ceea ce a fost numit „catolicismul la feminin". De altfel, la transformările interioare ale acestei imagini şi ale unui ideal contribuia viguros însăşi evoluţia petrecută în sînul societăţii secolului al XVIII-lea, pînă la Revoluţie şi la epoca napoleoniană: procesul general de secularizare a unor situaţii, structuri şi mentalităţi, reformele, suprimarea instituţiilor masculine şi feminine organizate prin regulă, destinarea acestora utilităţii publice şi, în cazul a numeroase instituţii feminine care au supravieţuit mai ales pe domeniile habsburgice, refolosirea lor ca pensioane. Păstrîndu-se şi, curînd, recuperîndu-se în cadrul noii fervori a culturii religioase romantice a secolului al XIX-lea raţiunile încă

persistente ale unei condiţii monastice claustrale mai severe, din acest moment înflorirea extraordinară a congregaţiilor religioase feminine, apărute mai ales după şocul revoluţionar şi înmulţite pe timpul Restauraţiei şi de-a lungul secolului, dacă nu şi mai tîrziu, va fi cea care va trasa o adîncă separare istorică faţă de epoca post-tridentină, marcînd, în lumina noilor proiecte de apostolat social şi religios ale Bisericii catolice, noua situare a femeii în cadrul activ al societăţii contemporane.

Referinţe bibliografice

Indicăm bibliografia şi principalele surse pe care le-am utilizat, grupate în funcţie de diferitele subcapitole:

G. Zarri, „Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)", in *Storia d'Italia, Annali*, IX, Einaudi, Torino, 1986, pp. 359-429; A. Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Ediciones ISTMO, Madrid, 1973; R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, SEDES, Paris, 1980; J. de Viguerie, *Le catholicisme des français dans l'ancien régime*, Nouvelles éd. latines, Paris, 1988.

R. Creytens, „La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini", in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno stor. internazionale...*, vol. I, Herder, Roma – Wien, 1965, pp. 45-83; Bibl. Apostolica Vaticana, *Borg. Lat.* 71, *Breve compendio di decreti et ordini fatti dalla S. Congr. de Regolari spettanti a monache (1604-1644)*; G. Reynes, *Couvents de femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Fayard, Paris, 1987; Jeanne des Anges, *Storia della mia possessione*, ediţie îngrijită de A. Merino, Sellerio, Palermo, 1986; M. Rosa, „Regalità e «douceur» nell'Europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore", in *Dai quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di E. Passerin d'Entrèves*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 71-98.

A. Favaro, *Galileo Galilei e suor Maria Celeste*, Barbera, Firenze, 1891.

B. Croce, „Donne letterate nel Seicento", in *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Laterza, Bari, 1931, pp. 154-171; F. Medioli, *L'„Inferno monacale" di Arcangela Tarabotti*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1990; G. Baffioni, „Liriche sacre inedite di Francesca Farnese", in *„Atti e Memorie" dell'Arcadia*, 3ª s., VI (1973), fasc. 2, pp. 99-197.

O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona, 1988².

R. Bouvier, *Philippe IV et Marie d'Agreda. Confidences royales*, Sorlot, Paris, 1939.

F. Deroy-Pineau, *Marie de l'Incarnation. Marie Guyart femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle France 1599-1672*, R. Laffont, Paris, 1989.

Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza, presentazione di Giancarlo Vigorelli, Garzanti, Milano, 1985; J.C. Brown, *Immodest*

acts. The life of a lesbian nun in Renaissance Italy, Oxford Univ. Press, Oxford, 1986 ; C. Aveline, *...Et tout le reste n'est rien. La religieuse portugaise avec le texte de ses lettres*, Mercure de France, Paris, 1986.

La possession de Loudun, présentée par M. de Certeau, Julliard, Paris, 1970 ; R. Taveneaux, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Hachette, Paris, 1973 ; *Œuvres complètes de Racine*, vol. I, Hachette, Paris, 1856, pp. 614-627.

M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987 ; *Idem*, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, Olschki, Firenze, 1989 ; *Scrittrici mistiche italiane*, ediţie îngrijită de G. Pozzi şi C. Leonardi, Marietti, Genova, 1988 ; S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino, 1989 ; Metodio da Nembro, *Misticismo e missione di S. Veronica Giuliani, cappuccina (1660-1727)*, Centro studi cappuccini lombardi, Milano, 1962 ; G.M. Pugnetti, *L'autobiografia della beata suor Maria Maddalena Martinengo contessa di Barco clarissa cappuccina*, Brescia, 1964 (supliment la *Commentari dell'Ateneo di Brescia*).

G. May, *Diderot et „La religieuse"*, Yale Univ. Press, New Haven – Presses Univ. de France, Paris, 1954 ; C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Cerf, Paris, 1984.

VRĂJITOAREA

Brian P. Levack

Dintre toate figurile epocii baroce, vrăjitoarea era cea mai temută. Motivele acestei frici nu erau însă imediat evidente. În aparență, vrăjitoarea nu pare să fi constituit o mare amenințare. Fizic, era bătrînă și slabă, iar în unele cazuri bolnavă. Condiția ei socială și economică inferioară o punea în situația de a depinde financiar de comunitate. Nu avea nici putere politică, nici relații influente. Persoanele cu care întreținea raporturi proveneau din același mediu social ca și ea. Rareori s-a arătat în măsură să evite, și cu atît mai puțin să se opună forțelor inexorabile ale legii care o persecuta. Cu alte cuvinte, un personaj care ar trebui să suscite mai curînd compasiune decît teamă, cum a și fost, de regulă, tratat în literatura istoriografică a secolului XX.

Și totuși, vrăjitoarea era temută, atît pentru cei ce trăiau în comunitatea ei, cît și pentru cei cu poziții politice și sociale mai înalte. Frica era atît de mare, încît teologii, oamenii legii și medicii au scris tratate urmărind în același timp demascarea și încurajarea persecutării ei. De multe ori, oamenii din partea locului contribuiau la cheltuielile legale pentru închiderea și judecarea ei. Persoane care n-ar fi fost admise să depună mărturie în nici un alt tip de proces erau autorizate să semneze depoziții împotriva ei. Frecvent se întîmpla ca avocații să refuze să-i acorde asistență legală. Magistrați și judecători care în alte împrejurări își cîștigaseră faimă de clemență judiciară ar fi făcut orice pentru a-i împiedica achitarea și deci revenirea în societate.

Vrăjitoarea inspira frică din două motive. Primul era puterea ei magică. De fapt, se considera că vrăjitoarea practica magia neagră, o activitate desemnată de teologi și juriști prin termenul *maleficium*. După cîte se povesteau, printr-o anumită putere misterioasă, supranaturală, ea era în stare să aducă nenorociri, boli și moarte vecinilor sau animalelor acestora. Uneori, acest maleficiu era îndreptat împotriva întregii comunități, ca atunci cînd vrăjitoarea provoca grindini ce distrugeau recoltele de pe cîmpuri ori incendii ce rădeau de pe fața pămîntului întregi orașe sau sate. În regiunile maritime, mai ales în Scandinavia, se considera că vrăjitoarele erau cauza furtunilor. Totuși, mai frecvent, vrăjitoarea își îndrepta magia împotriva anumitor indivizi, mai ales a celor cu care se afla în raporturi proaste. Cea mai obișnuită formă de maleficiu consta în provocarea unei boli care lăsa victima desfigurată, infirmă sau care îi cauza moartea. În alte împrejurări, vrăjitoarele erau acuzate că provocau impotența soțului, mortalitatea crescută a animalelor și furtul de bunuri.

Magia pe care se presupunea că o exercita vrăjitoarea nu era marea magie a neoplatonicienilor renascentişti. Magia ei, lipsită de ajutorul unor manuale scrise sau al unor tratate filosofice, avea un repertoriu mult mai grosolan. De cele mai multe ori implica simpla recitare de formule sau incantaţii, iar în unele cazuri pretindea un efort şi mai mic, cînd, de pildă, magia se desprindea dintr-o putere intrinsecă în vrăjitoare. Unele puteau face rău pur şi simplu privind victima, practică ce ne aminteşte de ceea ce numim „deochi". Altele provocau nenorocirea numai augurînd-o, fără a recurge la nici un artificiu. Din cînd în cînd, vrăjitoarea putea folosi un soi de arsenal magic, de pildă o păpuşă făcută după chipul şi asemănarea persoanei vizate, care era apoi străpunsă sau ruptă pentru a-i face rău victimei. Uneori, vrăjitoarele presărau praf negru ori ungeau cu alifii oamenii sau animalele, pentru a le face rău sau pentru a le ucide. Se mai spunea şi că, pentru a stîrni furtunile, vrăjitoarele aruncau în mare pietre vrăjite sau pisici. Farmecul constînd într-o serie de noduri făcute pe o bucată de sfoară, o frînghie sau o curea de piele reprezenta o metodă obişnuită de a provoca impotenţa.

Al doilea motiv al fricii suscitate de vrăjitoare, mai ales în rîndurile clerului şi ale membrilor mai instruiţi ai societăţii, era considerarea ei ca aliată şi servitoare a Diavolului. Încă din primele momente ale Bisericii, teologii creştini susţinuseră mereu că orice magie, indiferent dacă avea scopuri benefice sau malefice, era exercitată prin puterea Diavolului. În Evul Mediu, această acuzaţie era îndreptată în primul rînd împotriva magicienilor învăţaţi, în special a necromanţilor care invocau demonii pentru a le porunci să producă efecte magice. De vreme ce aceşti magicieni rituali obţineau beneficiile puterii diabolice şi cum se presupunea că trebuiau să ofere ceva demonilor în schimbul asistenţei acestora, ei erau acuzaţi de stabilirea unor pacte cu Diavolul. De aceea erau etichetaţi ca eretici şi apostaţi, oameni ce-şi abandonaseră credinţa creştină pentru a intra într-o relaţie nelegiuită cu Prinţul Întunericului.

În secolul al XV-lea, acuzaţiile de pacte cu Diavolul au început să fie îndreptate împotriva unor presupuşi practicanţi de simplă magie sătească decît împotriva celor mai învăţaţi magicieni rituali. Aceşti noi magicieni eretici, care acum erau numiţi vrăjitori, proveneau din cele mai joase straturi ale societăţii şi în cele mai multe cazuri erau femei. Ei au început să apară în actele tribunalelor elveţiene şi franceze în prima jumătate a secolului al XV-lea. Cum însă atît condiţia socială, cît şi sexul acestor magicieni se schimbaseră, s-a schimbat şi acuzaţia de cult satanic ce li s-a imputat. Dacă învăţaţii magicieni de sex masculin încercaseră întotdeauna să poruncească demonilor cu care se aflau în legătură, vrăjitoarele femei au devenit servitoare ale lui Satan, iar rolul lor a fost de a se supune mai curînd decît de a comanda. După cum a scris mai tîrziu, în anul 1597, regele Iacob al VI-lea al Sciţiei,

„vrăjitoarele sînt numai nişte servitoare şi sclave ale Diavolului, pe cînd necromanţii sînt stăpînii şi domnii acestuia".

În pas cu sporirea acuzaţiilor şi proceselor intentate vrăjitoarelor, cu manualele şi tratatele scrise despre ele de avocaţi şi teologi, s-a dezvoltat un model de viziune cultă asupra diabolicităţii lor.

Conform acestui stereotip, mai întîi vrăjitoarea era ademenită în slujba Diavolului printr-un act premeditat de ispitire diabolică. Diavolul însuşi, de multe ori sub înfăţişarea unui bărbat frumos şi bine înveşmîntat, i se arăta vrăjitoarei, oferindu-i bogăţie, favoruri sexuale sau orice altă sursă de omenească fericire, în schimbul serviciilor sale. Cînd i se ofereau bani, cifra era îndeobşte derizorie, iar deseori se povestea că moneda se transforma ulterior într-o bucată de ardezie. În continuare, vrăjitoarea şi Necuratul încheiau un pact în doi, în timpul căruia neofita renunţa la propria credinţă, călca în picioare crucea şi era rebotezată de Diavol. Ca semn de supunere primea un stigmat pe corp, despre care demonologii susţineau că nu sîngera şi nici nu durea dacă era înţepat. Acuzatorii se înverşunau în căutarea acestor semne, care deveneau o dovadă *prima facie* de vrăjitorie. În Scoţia secolului al XVII-lea, grupuri de vînători de vrăjitoare profesionişti, numiţi *prickers*, s-au specializat în căutarea unor astfel de semne.

După iniţierea în noua credinţă, vrăjitoarea trebuia să participe în mod regulat, alături de alte vrăjitoare, la mari adunări de cult, cunoscute ca sabaturi. În aceste întîlniri nocturne şi secrete, care se presupunea că aveau loc în păduri sau în munţi, în afara oraşelor sau a satelor, grupuri mari de vrăjitoare îi aduceau omagiu Diavolului. Acesta apărea în general sub forma unui ţap mare, a unui taur sau a unui cîine. Vrăjitoarele nu se mărgineau să îndeplinească umile acte de supunere, de pildă să-i sărute spatele, ci îi sacrificau nou-născuţi încă nebotezaţi. În continuare, se dezlănţuiau dansînd goale, se abandonau promiscuităţilor hetero- şi homosexuale, cu diavolii şi între ele, beau şi mîncau peste putinţă. La aceste festine consumau felurite alimente dezgustătoare şi nesărate, inclusiv carne de copii. O altă activitate vrăjitorească o constituia pregătirea poţiunilor utilizabile în practicarea magiei negre. Uneori, Diavolul în persoană le furniza prafurile şi unguentele necesare în această îndeletnicire. În unele sabaturi, mai ales în cele ce aveau loc în Franţa, se celebra o parodie a slujbei catolice: predicile erau rostite întorcînd spatele, preotul oficia cu capul în jos, o broască rîioasă neagră reprezenta ostia sfinţită, iar în rugăciuni numele Diavolului îl înlocuia pe al lui Isus Cristos. O dată încheiate toate aceste activităţi, Diavolul, la fel cum o adusese pe vrăjitoare, o purta într-o clipită înapoi acasă, de obicei în zbor. Se spunea că uneori vrăjitoarele se deplasau zburînd pe cozi de mătură, pe furci sau în spatele unor animale, însă, indiferent de mijlocul de transport, puterea de a zbura era considerată o însuşire diavolească.

Din aceste descrieri ale sabatului reiese limpede motivul pentru care cei ce îl acceptau ca pe un fapt real trebuie să fi trăit în adînca angoasă provocată de vrăjitoare. Fricii de puterea ei magică i se adăuga, în cazul acestor oameni, teama de distructivitatea ei morală. Vrăjitoarea era o aliată a lui Satan, implicată în mod activ în practicarea şi răspîndirea răului. Ea era însărcinată cu subminarea întregii ordini morale, sfidînd nu numai normele creştinismului, ci pe cele ale societăţii însăşi. Acest delict era atît de înfricoşător, încît era considerat *crimen exceptum*, un păcat aparte, care trebuia urmărit cu mai mare îndîrjire decît orice altă infracţiune lumească sau religioasă. Acesta este motivul pentru care unele dintre aplicaţiile cele mai grave ale torturii judiciare, de multe ori repetată pînă la mărturisirea acuzatei, s-au petrecut în procesele de vrăjitorie.

Perspectiva neantizării morale şi fizice era deja îndeajuns de înspăimîntătoare, însă ei i se adăuga convingerea că vrăjitoarea trebuia să aibă un mare număr de tovarăşe. Mărturia că sute, dacă nu cumva mii de vrăjitoare participau la sabaturi dovedea că societatea avea de înfruntat o provocare colectivă, o conspiraţie împotriva religiei sale, a valorilor sale morale şi a ordinii sociale. Pe lîngă acestea, ameninţarea privea întreaga Europă, întrucît elita cultivată ştia perfect că vrăjitoarele erau urmărite pe tot continentul. Vrăjitoarea poate să fi fost o figură locală, cunoscută numai cîtorva sute de locuitori ai satului său, însă pentru elită reprezenta un adevărat personaj internaţional, în măsură să străbată în zbor mari distanţe (uneori traversînd chiar Oceanul Atlantic), fiind o parte a unei conspiraţii şi rebeliuni de dimensiuni europene. În anul 1571, o vrăjitoare franceză i-a spus regelui Carol al IX-lea că în regatul său existau cel puţin 300.000 de vrăjitoare, iar în 1602 demonologul Henri Boguet s-a bazat pe această cifră pentru a formula o ipoteză cu privire la un total de 1.800.000 pentru Europa.

Vrăjitoarea era deci obiectul unei frici intense, o frică împărtăşită de păturile cele mai joase şi de elita cultivată. În ce măsură însă această frică avea baze reale? Încă o dată, este necesar să distingem cele două aspecte ale vrăjitoriei: aspectul magic şi cel diabolic. Magia vrăjitoarei avea baze solide în realitate, ceea ce nu înseamnă că toate vrăjitoarele acuzate practicau magia sau că aceasta funcţiona efectiv. Prima ipoteză este evident eronată, iar cea de-a doua – nedemonstrabilă. Este limpede că unele vrăjitoare încercau cu adevărat să practice magii negre: în orice comunitate existau femei care celebrau ritualuri magice. De regulă, activitatea lor presupunea ceea ce am putea numi magie albă: recitarea unor formule magice, a unor rugăciuni alterate şi administrarea unor ierburi şi unguente pentru vindecarea bolilor oamenilor şi animalelor. De asemenea, putea cuprinde practici divinatorii pentru descoperirea locului în care erau ascunse obiectele furate.

Existau, cu siguranţă, unele vrăjitoare de la sat care uneori încercau să-şi folosească puterea pentru a lovi în duşmani sau care cel puţin făceau aşa încît ei să se teamă de aceasta. Era o opinie răspîndită atît în rîndul elitelor cultivate, ca şi printre oamenii simpli, faptul că cine era în stare să vindece putea să facă şi rău, şi există numeroase cazuri cunoscute de vindecătoare care îşi utilizau puterea efectiv în scopuri malefice.

Practicarea vrăjitoriei nu constituia însă o exclusivitate a „femeilor înţelepte" din partea locului. Într-o epocă în care practic toată lumea credea în magie, tentaţia de a recurge la ea trebuie să fi fost mare, mai cu seamă în vreme de criză. Supravieţuirea unor tăbliţe magice şi a unor păpuşi străpunse cu ace, împreună cu dovada că unele părţi din cadavre erau folosite în scopuri malefice dovedesc că vrăjitoria reprezenta un aspect tipic al vieţii rurale din secolul al XVII-lea. Procentajul de vrăjitoare implicate realmente în practicarea acestui fel de magie este, probabil, foarte redus. Majoritatea persoanelor acuzate de vrăjitorie erau ţapii ispăşitori ai comunităţilor respective. Cu toate acestea, vrăjitorul de la sat nu era în totalitate rodul imaginaţiei altora.

Ca şi magiciana-vrăjitoare, nici vrăjitoarea diabolică, cea care stabilise un pact cu Diavolul şi participa la cultul său colectiv, nu era o figură cu totul imaginară. Într-o epocă în care foametea era frecventă, preţurile creşteau, lefurile scădeau, iar nivelul general de viaţă se diminua, în rîndul păturilor sociale celor mai de jos, şi mai ales printre femei, exista o puternică tentaţie de a căuta un acord cu Diavolul în vederea îmbunătăţirii propriei condiţii. Pentru noi nu contează dacă aceste femei au intrat efectiv în contact cu vreun soi de fiinţă supranaturală pentru stabilirea acestor pacte. Contează doar că ele erau convinse că aderaseră de fapt la un soi de pact. Multe vrăjitoare mărturiseau de bună voie că acceptaseră asemenea contracte, iar acest fapt, adăugat la vinovăţia evidentă, a cărei dovadă unele dintre acuzate o făceau în decursul proceselor, ne face să ne gîndim că ele hotărîseră cu adevărat să-şi vîndă sufletul în schimbul unor beneficii materiale.

Mult mai problematic este de stabilit dacă unele dintre aceste femei l-au adorat realmente pe Diavol în timpul sabatului. Problema cuprinde două aspecte. Pe de o parte, povestirile care ne-au parvenit despre aceste adunări conţin ştiri despre întîmplări evident imposibile, precum deplasările în zbor. Prin urmare, întreaga mărturie devine suspectă. Pe de altă parte, cea mai mare parte a recunoaşterilor de participare la sabaturi este contaminată într-un fel sau altul. În majoritatea cazurilor, mărturisirile erau obţinute sub tortură, fapt care le anulează valoarea, întrucît ele devin mai mult nişte depoziţii a ceea ce inchizitorii voiau să audă decît a ceea ce se petrecea cu adevărat. În alte cazuri, mărturisirile erau înlocuite de declaraţiile unor copii sau ale unor persoane aflate sub influenţa stupefiantelor. De exemplu, în anul 1610, peste 1.300 de copii basci au mărturisit că participaseră la

un sabat. În urma unui interogatoriu ulterior, condus de un inchizitor sceptic, Alfonso Salazar de Frias, adunarea s-a dovedit a fi rodul imaginației. Pe lîngă aceasta, ipoteza a mii de persoane care se îndreaptă toate către un loc îndepărtat, pentru ca apoi să se întoarcă acasă fără a fi văzute și fără a întîlni întîmplător alți oameni, este greu de crezut.

Este posibil ca mici grupuri de așa-zise vrăjitoare să se fi reunit din cînd în cînd în secret în afara satelor lor. În 1582, la Neuchâtel, un călător a dat peste un grup de femei care dansau în jurul focului. Una dintre acestea, Jehanne Berna, a mărturisit că reuniunea era o „adunare de vrăjitori", dezvăluind numele a trei complice ale sale. La fel, nu poate fi eliminată *a priori* existența efectivă a unor rituri orgiastice, chiar dacă nu e plauzibil că femeile acuzate de vrăjitorie ar fi putut participa la astfel de orgii. Oricum, rămîne absolut improbabil ca vreodată să fi avut loc acele mari sabaturi descrise adesea în actele de acuzație sau în mărturisirile vrăjitoarelor, de pildă presupusa adunare a 100.000 de „credincioase ale lui Satan" despre care vorbește în anul 1612 Pierre de Lancre. În realitate, toate dovezile de care dispunem despre aceste reuniuni se dovedesc evident manipulate.

De asemenea, este cît se poate de improbabil ca oamenii acuzați de participare la sabaturi să se adune în alte scopuri, nediabolice, care să fi fost interpretate de autoritățile judiciare ca un cult al Diavolului. Nu lipsesc teoriile istorice care explică activitatea așa-ziselor vrăjitoare în acest mod. Cea mai faimoasă este aceea a antropologului Margaret Murray, conform căreia vrăjitoarele erau în realitate afiliate ale unui vechi cult precreștin al fertilității, iar riturile lor benefice erau răstălmăcite de preoții temători și de judecători ca fiind malefice și diabolice. Alți cercetători, uniți printr-o viziune romantică asupra vrăjitoriei, au interpretat adunările vrăjitoarelor ca pe niște proteste organizate împotriva ordinii socio-economice constituite sau împotriva patriarhatului. Un istoric a văzut în sabatul vrăjitoresc o lucrare a goliarzilor ce urmărea să parodieze ordinea ecleziastică dominantă. Problema tuturor acestor interpretări este lipsa dovezilor că vrăjitoarele s-ar fi adunat vreodată în masă, în scopuri diabolice sau de alt tip. Teama de un cult colectiv dedicat Diavolului poate să se fi bazat pe existența efectivă a unor reuniuni secrete ale altor grupuri. Știm, de pildă, că ereticii obișnuiau să se reunească în adunări relativ numeroase în scopuri de cult și, cu siguranță, păgînii procedaseră așijderea în trecut. Vrăjitoarele însă, dacă exercitau cumva vreo activitate, o făceau individual sau în grupuri mici.

Chiar dacă vrăjitoarele n-au făcut majoritatea lucrurilor de care erau acuzate, în timpul proceselor multe dintre ele au ajuns să se creadă cu adevărat vrăjitoare. Exemplul cel mai răsunător al unei astfel de întorsături s-a petrect în Friuli, unde între anii 1575 și 1650 Inchiziția venețiană i-a urmărit pe membrii unui cult rural al fertilității, așa-numiții *benandanti*. Aceștia, care-și purtau amniosul în jurul gîtului

ca amuletă, susţineau că ieşeau noaptea, într-o stare de catalepsie, pentru a lupta cu vrăjitoarele. În această bătălie simbolică, armele benandanţilor erau tulpini de mărar, iar ale vrăjitoarelor – tulpini de mei. Victoria benandanţilor ar fi favorizat o recoltă bună, iar înfrîngerea lor ar fi provocat nefertilitatea. Inchizitorii, incapabili să înţeleagă acest ansamblu de credinţe populare, au stabilit că benandanţii practicau de fapt vrăjitoria şi că se deplasau la sabaturi. Apartenenţii la această sectă au dezminţit vehement acuzaţia, însă, supuşi vreme de aproape şaptezeci de ani unei intense presiuni judiciare (care însă nu a folosit niciodată tortura), benandanţii şi apropiaţii lor au sfîrşit prin a recunoaşte imputarea.

Fenomene analoage de autoconvingere se petreceau adesea în procesele de vrăjitorie din Franţa şi Elveţia, unde judecătorii sau inchizitorii făceau astfel încît unele presupuse vrăjitoare se convingeau că erau efectiv vinovate de delictele ce li se imputau. În aceste procese, vrăjitoarele arătau că-şi regretă sincer păcatele. Motivele acestor regrete pot constitui doar obiectul unor ipoteze şi pot să fi fost diferite de la caz la caz. O posibilitate este că acuzatele se făceau vinovate de unele dintre faptele ce li se atribuiau, de exemplu exercitarea unei magii negre. Mărturisirea unei femei din Rosières-au-Salines din Lorena de a se fi folosit de vrăjitorie numai pentru a omorî persoane care o duşmăneau intră în această categorie. O altă posibilitate este că acuzatele se considerau păcătoase, iar incriminarea delictului diabolic de vrăjitorie le silea să facă faţă propriei nemernicii. Acesta pare să fi fost cazul unei femei din Neuveville-les-Raon din Lorena, care după ce şi-a mărturisit vina i-a implorat pe juraţi să „se roage lui Dumnezeu pentru sărmanul său suflet, aşa încît să se milostivească şi să-i ierte păcatele".

O a treia posibilitate este că, pe timpul proceselor, vrăjitoarele rămîneau fermecate de revelaţia că posedau puteri supranaturale şi, o dată recunoscut acest fapt, se arătau gata să-şi recunoască delictul. Splendidul film al lui Theodor Dreyer, „Dies Irae", bazat pe procesul Annei Pedersdotter, ţinut la Bergen în 1590, confirmă plauzibilitatea acestui tip de revelaţii. În film, Anna era judecată pentru că-şi ucisese soţul prin vrăjitorie, iar în realitate ea doar îi prevestise moartea cu puţin timp înaintea decesului. Mai era acuzată că se slujea de puterile ei pentru a-şi seduce fiul vitreg, iar faptul că şi izbutise nu a făcut altceva decît să-i întărească sentimentul de vinovăţie. O ultimă posibilitate este că o femeie, dîndu-şi seama că situaţia ei era lipsită de orice speranţă, putea să fi încercat să-şi înspăimînte acuzatorii ameninţîndu-i cu represalii de natură magică. În aceste cazuri, ca în cel al vrăjitoarei scoţiene Jannet Macmurdoch, în anul 1671, acuzata accepta eticheta ce-i era atribuită şi cu care se identifica, folosind-o mai apoi pentru a se apăra.

Cu toate că unele femei au ajuns să se creadă cu adevărat vrăjitoare, nu putem nega că majoritatea acuzaţiilor formulate împotriva lor, mai

ales denunţurile privind cultul diavolesc, erau neîntemeiate. Delictele vrăjitoarelor erau în mare parte imaginare. Aşa stînd lucrurile, trebuie să ne întrebăm de ce unii indivizi erau acuzaţi pe nedrept. De ce unele persoane au fost alese de vecini sau de superiorii din justiţie pentru a fi urmărite? De ce în Europa, la începutul epocii moderne, unii bărbaţi şi unele femei, şi nu alţii, au servit drept ţapi ispăşitori ai comunităţilor respective? Cu alte cuvinte, cine erau vrăjitoarele?

În primul rînd, erau femei. Asupra acestui fapt concordă toate datele de care dispunem despre vînătoarea de vrăjitoare în întreaga Europă, nenumăratele reprezentări din picturile epocii, stampele şi gravurile. Mai bine de 80% dintre persoanele acuzate de vrăjitorie în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea erau de sex feminin. În unele zone, ca în Anglia, proporţia era şi mai ridicată: peste 90%. La drept vorbind, nu exista nimic care să-i împiedice pe bărbaţi să devină vrăjitori. Ca şi femeile, ei puteau practica magia şi puteau face pacte cu Diavolul. În faimoasa gravură ilustrînd pactul vrăjitoarelor cu Diavolul conţinută în *Compendium Maleficarum* (1608) de Francesco Maria Guazzo bărbaţii şi femeile sînt reprezentaţi în număr aproape egal. Totuşi, numai rareori bărbaţii erau acuzaţi de acest delict, iar atunci cînd se întîmpla, era de multe ori în legătură cu nevasta sau cu mama. Acuzaţiile împotriva lor nu aveau însă nici un efect asupra convingerii, împărtăşită de elită şi de oamenii obişnuiţi, că vrăjitoarea era femeie.

Deşi această opinie caracteriza întreaga societate, motivele oamenilor din popor şi ale elitei erau diferite. Pentru lumea de la sate, vrăjitoarea era de sex feminin în primul rînd pentru că avea aptitudini mai mari decît un bărbat în exercitarea formelor simple de magie. În Europa, femeile practicau prin tradiţie magia albă sau erau vindecătoare în comunităţi: ştiau cum să folosească ierburi, unguente şi alte poţiuni magice pentru a vindeca bolile oamenilor şi animalelor. Ca atare, erau în măsură să-şi folosească puterea magică şi în scopuri malefice, iar faptul că numeroşi pacienţi nu se vindecau de bolile respective le făcea vulnerabile la acuzaţia de *maleficium*. Dacă aceste vindecătoare provocau ranchiuna vecinilor pentru că cereau răsplăţi excesive pentru serviciile prestate, o acuzaţie de vrăjitorie putea prea bine să fie folosită spre a le frîna aviditatea pecuniară.

Atunci cînd vindecătoarele aveau şi rolul de moaşe, cum se întîmpla de multe ori, probabilitatea de a fi bănuite că practicau maleficiile era şi mai mare. Moaşele aveau largi posibilităţi de a le face rău copiilor abia născuţi şi, cîtă vreme în epocă mortalitatea infantilă era foarte ridicată, ele constituiau de multe ori ţinta bănuielilor. În perioadele caracterizate de tensiuni puternice, moaşele au servit drept ţapi ispăşitori ai întregii comunităţi. În 1587, în oraşul german Dillingen, o moaşă şi vindecătoare pe nume Walpurga Hausmännin a fost acuzată că provocase, prin vrăjitorie, moartea a cel puţin patruzeci şi trei de nou-născuţi, prin masarea acestora cu un unguent magic. Ea şi-a

agravat ulterior delictul folosindu-se de oasele copiilor asasinaţi pentru a fabrica grindini menite să distrugă recoltele vecinilor. Dintre cele douăsprezece femei judecate pentru vrăjitorie la Köln între anii 1627 şi 1630, a căror profesiune o cunoaştem, şapte erau moaşe.

Chiar dacă nu profesa ca vindecătoare sau ca moaşă, o femeie era mai expusă decît un bărbat la acuzaţia de vrăjitorie din partea locuitorilor satului. Rolul de bucătăreasă ce i se acorda în casă, participarea la ritualurile naşterii şi contactele repetate cu copii bolnavi îi ofereau prilejuri şi mijloace de a elabora magii malefice. Pe lîngă toate acestea, exista opinia comună că femeile aveau o mai mare nevoie de puteri magice decît bărbaţii. Nedispunînd de resursele fizice, economice şi politice ale bărbaţilor, femeile erau constrînse să recurgă la acele puteri misterioase care, atît în mitologie, cît şi în cultura populară, erau asociate cu vrăjitoarea şi cu descîntătoarea, iar dacă ţăranii aveau nevoie de un suport pentru bănuieli, îl găseau în predicile preotului local, convins şi el că toate vrăjitoarele erau femei.

Totuşi, motivele de bănuială ale clericilor erau în general diferite de ale consătenilor vrăjitoarelor. Clerul, ca şi majoritatea oamenilor instruiţi se temeau mult mai mult de practicile diavoleşti ale vrăjitoarelor decît de cele magice. Membrii elitei clericale şi cei ai elitei dominante înclinau mai curînd să bănuiască femeile şi să le acuze de vrăjitorie întrucît considerau că ele erau mai predispuse decît bărbaţii către înşelăciune şi ispitire diavolească. De veacuri, folosindu-se de exemplul Evei din grădina Edenului, clerul susţinuse că femeile erau mai slabe moralmente decît bărbaţii. Conform tratatului *Malleus Maleficarum*, scris în anul 1486 de doi inchizitori dominicani, „o femeie rea este prin natura ei mai pregătită să repudieze credinţa, ceea ce stă la baza vrăjitoriei". Principala sursă a acestei slăbiciuni era „luxura carnală" a femeilor, care, în viziunea acestor dominicani, era insaţiabilă. Diavolul, făcînd apel la aviditatea lor sexuală, reuşea să momească femeile în slujba sa, iar apoi să le facă să practice vrăjitoria. Relatările despre promiscuitatea sexuală de la sabaturi nu făceau decît să întărească în minţile elitei clericale importanţa dorinţei sexuale a vrăjitoarei.

Frecvenţa referirilor la dorinţe şi la comportamentul sexual al vrăjitoarelor în tratatele epocii dovedeşte că clerul nutrea temeri profunde de ispitirea carnală, care era deosebit de puternică în cazul unor oameni ce făcuseră jurămîntul de celibat. În cazul reprezentat de *Malleus Maleficarum*, referirile la libidoul feminin erau atît de continue, de-a dreptul obsesive, încît nu putem decît să conchidem că autorii îşi proiectau dorinţele sexuale asupra femeilor. Acelaşi tip de proiecţie poate să se fi petrecut în orice parohie pe vremea Contrareformei. Una dintre caracteristicile principale ale Reformei catolice era obligaţia clerului parohial de a adera la rigidele norme ale celibatului clerical stabilite de Biserică. Numeroşi preoţi, în special cei ce respectau mai puţin aceste condiţii, erau meniţi să devină prada unor ispitiri

frecvente şi a unor cedări periodice. Un mod de a trata această ispită, ca şi păcatul de apostazie, îl constituia proiectarea propriului comportament sexual asupra vrăjitoarelor, care în aceste comunităţi reprezentau simbolul sexualităţii.

La rîndul lor, membrii înaltului cler şi ai elitei dominante aveau propriile motive de a le bănui pe moaşe de vrăjitorie. Ca autorităţi, ei împărtăşeau neliniştea oamenilor de rînd pentru mortalitatea infantilă de la sate, iar ca judecători erau deosebit de preocupaţi de creşterea alarmantă a pruncuciderilor şi avorturilor înregistrată după anul 1550 în întreaga Europă, în paralel cu deteriorarea condiţiilor economice. În opinia lor, acest tip de delict era mai plauzibil dacă era comis de o moaşă care practica vrăjitoria. Totuşi, ceea ce îi alarma într-o mai mare măsură decît vrăjitoria era practicarea cultului Diavolului, iar din acest punct de vedere moaşa era bănuită aproape de la sine. Exista credinţa răspîndită că vrăjitoarele îi jertfeau Diavolului copii încă nebotezaţi în timpul ritualurilor celebrate la sabaturi. Or, cine avea, mai mult decît moaşa, acces la o provizie continuă de nou-născuţi? Mai exista teama că vrăjitoarea îi boteza cu adevărat pe copiii la a căror naştere asista, ca membri ai Bisericii lui Satan. În 1728, o moaşă unguroaică din Szegerin a fost acuzată că botezase 2.000 de nou-născuţi în numele Diavolului. Un alt motiv pentru a le acuza pe moaşe de vrăjitorie se ivea din neîncrederea şi ranchiuna masculină iscate de controlul lor exclusiv asupra misterelor naşterii. O acuzaţie de vrăjitorie era un mijloc foarte plauzibil de exprimare a unor astfel de resentimente, bucurîndu-se în plus de susţinerea populară.

Vrăjitoarea nu era numai femeie, ci era o femeie *bătrînă*. În marea majoritate a cazurilor înregistrate, atinsese vîrsta de cincizeci de ani, ceea ce la începuturile epocii moderne însemna că trecuse de menopauză de vreo zece ani, fiind considerată bătrînă de oamenii din partea locului. În unele zone, precum comitatul englez Essex, vîrsta medie a vrăjitoarelor era de şaizeci de ani. Uneori, ca în cazul procesului Collette du Mont din 1624, de pe insula Guersney, acuzata a fost în mai multe rînduri numită „bătrîna". În privinţa vîrstei vrăjitoarelor, mărturiile artistice vin în sprijinul celor din actele proceselor. În numeroase gravuri şi picturi din epocă vrăjitoarea este reprezentată ca o femeie bătrînă şi urîtă, cu pielea zbîrcită şi cu părul vîlvoi. Adesea este zugrăvită şi ca infirmă, un alt semn de vîrstă avansată. De aceea, Reginald Scott avea motive întemeiate să afirme: „Vrăjitoarele sînt femei îndeobşte bătrîne".

Faptul că majoritatea vrăjitoarelor erau bătrîne se datora mai multor motive. Pentru început, ele erau de obicei acuzate după ce bănuielile asupra lor fuseseră alimentate de-a lungul mai multor ani, împrejurare care, desigur, menţinea destul de ridicată vîrsta medie a femeilor judecate. Dacă vrăjitoarea era vindecătoare sau moaşă, trebuia oricum să fie în vîrstă, întrucît avea nevoie de mulţi ani pentru a

dobîndi priceperea de „femeie înţeleaptă” şi a-şi forma o clientelă. O altă explicaţie constă în faptul că persoanele vîrstnice, mai ales în cazul în care căpătaseră trăsături accentuat senile, manifestau de multe ori semne de excentricitate sau comportamente antisociale care tindeau să-i irite pe oamenii din partea locului şi să le atragă acuzaţia de vrăjitorie. Acest tip de persoană vîrstnică era, de asemenea, mai disponibil să-şi mărturisească de bună voie unele activităţi diabolice, atribuindu-le propriei senilităţi. Un ultim motiv care explică numărul mare de vrăjitoare bătrîne este că persoanele vîrstnice erau mai puţin puternice decît cele tinere şi, ca atare, mai înclinate să folosească vrăjitoria ca mijloc de protecţie şi de răzbunare.

Stereotipul bătrînei vrăjitoare respingătoare nu era deloc incompatibil cu concepţia clericală a vrăjitoarei ca femeie mînată de luxură. În tinerele şi voluptuoasele vrăjitoare pictate de Hans Baldung Grien sau de Filippino Lippi este uşor de recunoscut incarnarea senzualităţii feminine. Este mult mai improbabil să ne gîndim în termeni asemănători la vrăjitoarea vîrstnică, însă în acea epocă mulţi, mai cu seamă din rîndurile clerului, au văzut-o în chiar această lumină. La urma urmei, vrăjitoarea vîrstnică era de multe ori foarte iscusită sexual şi, dacă era văduvă, independentă de controlul masculin. Exista opinia comună că făcuse un pact cu Diavolul cu scopul de a întreţine cu el relaţii carnale şi că se deda promiscuităţii sexuale pe timpul sabaturilor. Pentru clerul celibatar, ardoarea sexuală a vrăjitoarei vîrstnice şi independente reprezenta o formă de ispită deosebit de primejdioasă. În rîndul laicilor de vîrstă mijlocie, putea suscita temeri de inferioritate sexuală.

Cu toate că vrăjitoarea era de obicei bătrînă, au existat numeroase excepţii de la această normă. Unele femei acuzate în mod explicit de practicarea farmecelor amoroase cu scopul de a-şi asigura afecţiunea unor soţi indiferenţi sau a bărbaţilor altora erau îndeobşte mai tinere decît vrăjitoarea tipică de la sat. Un al doilea grup era alcătuit din tinere vrăjitoare aflate la vîrsta copilăriei, între cinci şi treisprezece ani, care mărturiseau de bună voie sau erau considerate vrăjitoare de lumea din partea locului. Unele vrăjitoare-copile erau acuzate pur şi simplu pentru că se înrudeau cu vrăjitoare adulte, întrucît se considera că de multe ori vrăjitoria se transmitea în familie. În anul 1617, pe insula Guersney, cele două fiice ale lui Jeanne Guignon au fost executate pentru vrăjitorie o dată cu mama lor. Existau, de asemenea, copii acuzaţi că practicaseră vrăjitoria pentru a se răzbuna pe părinţi, iar în acest caz erau judecaţi separat.

Cel mai obişnuit ansamblu de împrejurări în care nişte copii, în acest caz de sex masculin, au fost acuzaţi de vrăjitorie s-a manifestat pe timpul reacţiei în lanţ a vînătorilor de vrăjitoare. În aceste acţiuni, cei care făceau parte din primul grup de suspecţi, după ce mărturisiseră sub tortură, erau siliţi să declare numele complicilor,

care erau, la rîndul lor, arestaţi şi judecaţi. Aceste vînători puteau căpăta dimensiuni foarte ample, presupunînd persecuţia a sute de indivizi. La Bamberg, de pildă, între anii 1624 şi 1631, mai bine de 300 de persoane au fost executate pentru vrăjitorie. De vreme ce în acest tip de vînătoare de vrăjitoare majoritatea acuzaţiilor se bazau pe automărturisiri de vrăjitorie, victimele nu se conformau nemijlocit cu stereotipul. La Würzburg, de pildă, unde între anii 1627 şi 1629 mai mult de 160 de persoane au fost executate pentru vrăjitorie, mai bine de 25% dintre victime erau copii, iar dintre aceştia mai mult de jumătate erau de sex masculin. Procentajul de bărbaţi şi copii sporea o dată cu înaintarea vînătorii şi cu faptul că tribunalele se bazau din ce în ce mai mult pe acuzaţiile celor deja implicaţi în proces.

O situaţie de acest fel s-a petrecut în 1692 la Salem, în Massachusetts: vînătoarea a început prin acuzarea a trei bătrîne care corespundeau canoanelor vrăjitoreşti tradiţionale. Cînd vînătoarea s-a extins – ca urmare a acuzării a nouă fete care dădeau semne de posedare diavolească – au fost incriminaţi un copil de patru ani, cîţiva negustori bogaţi şi nevasta guvernatorului coloniei. În acest caz, ca în multe altele asemănătoare, neconcordanţa cu stereotipul a dus la scepticismul în ceea ce privea vinovăţia acuzaţilor şi, în cele din urmă, la încheierea vînătorii. O altă mare vînătoare care a presupus proceduri împotriva copiilor a avut loc în oraşul Mora din Suedia, în anul 1629. Totul a început atunci cînd un băiat de mai puţin de douăzeci de ani a aruncat împotriva unei tinere şi a numeroase alte persoane acuzaţia că furau copii pentru Diavol. În procesele ce au urmat, unii au fost condamnaţi la moarte, în vreme ce mulţi alţii au fost supuşi unui alt tip de chinuri, pe baza mărturisirilor unor vrăjitoare care au declarat că le însoţiseră la sabat, într-un loc numit Blocula.

În schiţarea profilului vrăjitoarei tipice, problema cea mai dificilă o constituie determinarea condiţiei sale conjugale. Puţinele date statistice de care dispunem nu indică un model precis. Procentajul de femei măritate printre acuzatele de vrăjitorie variază între 25% şi 70%, în funcţie de regiuni. Stereotipul bătrînei vrăjitoare s-ar putea cu uşurinţă potrivi atît cu femeia căsătorită, cît şi cu cea nemăritată. Ambele puteau foarte bine să fi fost implicate în practicarea farmecelor simple, după cum ambele puteau să se fi arătat sensibile la ispitirile sexuale sau materiale ale Diavolului. Se pare totuşi că, în majoritatea comunităţilor, procentajul de vrăjitoare fără bărbat (cuprinzîndu-le pe cele care nu se măritaseră niciodată, pe văduve şi pe cele care se despărţiseră sau divorţaseră) era mai ridicat decît procentajul de femei singure calculat din totalul populaţiei. Într-un anumit sens, acest fapt îşi află o explicaţie legată de perioada istorică. La începutul epocii moderne, la fel ca azi, femeile trăiau în general mai mult decît bărbaţii, şi astfel, dacă vrăjitoarele erau bătrîne, trebuie să ne închipuim că multe erau văduve sau nemăritate.

De asemenea, femeile fără bărbat erau de obicei mai sărace decît cele măritate și, după cum vom vedea, sărăcia constituia una dintre principalele caracteristici ale vrăjitoarei. De aceea, numărul mare de vrăjitoare necăsătorite poate oglindi pur și simplu faptul că erau bătrîne și sărace. Totuși, nu încape îndoială că o femeie fără bărbat era mai expusă bănuielilor și acuzațiilor de vrăjitorie decît o femeie căsătorită. Era, în același timp, o problemă de protecție și una de control. Pe de o parte, soții își puteau proteja nevestele de acuzații, intervenind în favoarea lor pe lîngă autoritățile judiciare sau intentînd procese pentru defăimare și arest ilicit împotriva acuzatorilor. În al doilea rînd, soții exercitau un control rigid asupra activităților nevestelor, limitîndu-le astfel prilejurile de libertate de acțiune. Femeia singură reprezenta un agent social independent, interacționînd pe această bază în interiorul propriei comunități, iar potențialele surse de conflict cu localnicii erau mult mai mari decît în cazul unei femei măritate.

În satele și orașele secolelor al XVI-lea și al XVII-lea existau motive serioase pentru teama de femeile nemăritate, inclusiv pentru că numărul lor era într-o continuă creștere. Procentajul de văduve din populația feminină, care îndeobște varia între 10% și 20%, a urcat în anumite perioade și în anumite zone pînă la 30%. Aceste creșteri aveau loc în general după o epidemie de ciumă, care de multe ori secera mai multe victime printre bărbați decît printre femei, sau pe timp de război, cînd mureau mai mulți bărbați decît femei. În același timp, crescuse numărul femeilor care nu se căsătoriseră deloc: de la circa 5% spre sfîrșitul Evului Mediu, la circa 10-20% în veacul al XVII-lea, evoluție care a coincis cu creșterea vîrstei de căsătorie. În timp ce se petrecea această schimbare, mănăstirile, care de-a lungul Evului Mediu adăpostiseră multe femei necăsătorite, s-au împuținat sau au fost eliminate din cauza Reformei. Aceasta însemna că, la începutul epocii moderne, în Europa comunitățile nu numai că numărau mai multe femei singure decît în Evul Mediu, ci întîmpinau și dificultăți mai mari în a le face un rost. Neîndoielnic, multe dintre aceste femei și-au găsit un loc în familiile patriarhale ale unor frați sau ale altor rude, însă unele alegeau să trăiască independente. Colac peste pupăză, ele erau în mare parte sărace, reprezentînd prin urmare o gravă problemă socială. Dacă spaimele bărbaților față de femeile nemăritate erau deja profunde, acest proces de schimbare socială și economică le-a agravat în continuare.

Cu toate că femeia fără bărbat era mai lesne acuzată de vrăjitorie decît o femeie căsătorită, era posibil ca aceasta din urmă să fie denunțată ca atare de către soț sau de către copii. Tensiunile din interiorul familiei considerate imposibil de rezolvat în termeni legali sau de violență familială duceau uneori la acuzații de vrăjitorie. Se întîmpla ca nu numai soții să-și denunțe nevestele ca vrăjitoare, ci și ca fiii să-și acuze mamele. În unele cazuri, fiii adulți recurgeau împreună cu soțiile

lor la acuzaţiile de vrăjitorie pentru a se răzbuna pe mama care se opusese căsătoriei. În 1611, în ţinutul german Ellwangen, o bătrînă de şaptezeci de ani pe nume Barbara Rüffin a fost învinuită de vrăjitorie nu numai de soţ, ci şi de fiul ei, lezat întrucît mama îi dezaprobase căsătoria, iar apoi încercase să-şi otrăvească nora. Cum putem desprinde din cazurile citate, acuzaţiile de vrăjitorie au devenit una dintre numeroasele arme folosite pentru a combate obiceiul căsătoriilor „aranjate", care şi-a pierdut treptat din popularitate la începutul epocii moderne prin insistenţa crescîndă a reformatorilor asupra devotamentului conjugal, ca şi prin vîrsta mai avansată a mirilor.

Cu sau fără soţ, vrăjitoarea secolului al XVII-lea provenea aproape întotdeauna din straturile cele mai joase ale societăţii, iar pentru a supravieţui depindea adesea de asistenţa publică şi privată. Sărăcia vrăjitoarelor, devenită excepţie în puţine cazuri, reprezintă o dată indiscutabilă. La drept vorbind, ele nu se numărau numaidecît printre locuitorii cei mai săraci de la sate sau de la oraşe. De exemplu, de regulă nu făceau parte dintre săracii vagabonzi. În general, vrăjitoarele locuiau de multă vreme în satele respective, după cum indică limpede acuzaţia îndreptată împotriva lor că făcuseră rău lumii vreme de zece, cincisprezece sau douăzeci de ani. Ca membri ai acestor comunităţi, aveau însă de înfruntat conflicte de ordin economic. Aceasta însemna că de multe ori se pomeneau implicate în dispute cu localnicii pentru posesia unor mici loturi de pămînt ori pentru că aceia care le dădeau de lucru nu le plăteau serviciile. Mai însemna şi că ele recurgeau în mod frecvent la milostenia localnicilor, în special atunci cînd nu puteau dispune de asistenţa publică. Demonologul Nicolas Remy afirma că vrăjitoarele erau „în cea mai mare parte cerşetoare, care supravieţuiesc cu pomana pe care o cer", pe cînd Gerolamo Cardano le numea cerşetoare şi babe nenorocite.

O mărturie despre povara pe care aceste femei o reprezentau pentru resursele oraşelor şi satelor, mai cu seamă înainte de introducerea unui sistem amplu şi eficient de asistenţă a săracilor, o constituie frecventele plîngeri ale unor ţărani englezi împotriva actelor de vrăjitorie provocate de refuzul unei căni de lapte, al unei bucăţi de brînză sau de carne de porc. În aceste împrejurări, vrăjitoarea pretindea ca localnicii să adere la tradiţionala concepţie creştină a moralei sociale, care obligă la ajutorarea nevoiaşilor. În vremuri de mari lipsuri, foarte frecvente în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, respectarea acestor norme constituia însă o mare povară economică. Problema era că refuzul milosteniei suscita sentimente de vinovăţie, care puteau fi refulate numai acuzîndu-le de vrăjitorie pe cele ce le provocau, omul în cauză eliberîndu-se astfel de obligaţia tradiţională a milosteniei. De aceea, în Anglia, acuzaţiile de vrăjitorie permiteau justificarea unui nou cod de comportament individualist şi abandonarea principiilor tradiţionale de moralitate socială.

Sărăcia şi nivelul social inferior al vrăjitoarei au concurat la a face foarte plauzibile acţiunile sale de *maleficium*. Fiind sărace, vrăjitoarele nu aveau nici o putere politică sau legală şi întrucît erau în majoritate bătrîne şi femei, le lipsea şi forţa fizică. În această situaţie, vrăjitoarele nu aveau alt mijloc de protecţie în afara puterilor magice care le erau atribuite, iar din acest punct de vedere ele corespundeau de multe ori imaginii pe care localnicii şi superiorii o aveau despre ele. Este foarte probabil ca o vrăjitoare, din dorinţa de a se răzbuna pe un duşman sau de a-l împiedica să-i mai facă rău, să fi aruncat asupra lui blesteme şi farmece. Intenţia sa putea fi pur şi simplu să-l neutralizeze prin frică, dar pentru ca s-o facă recurgea la acele puteri pe care era bănuită că le poseda.

Deşi marea majoritate a vrăjitoarelor trăiau în strîmtorări economice, unele erau relativ avute. Au existat cazuri de acuzaţii împotriva unor vrăjitoare bogate în ultimele faze ale marilor vînători, ca şi împotriva unor bărbaţi şi a unor femei tinere, atunci cînd stereotipul vrăjitoarei a decăzut. Oricum, alteori, unii bărbaţi înstăriţi şi însemnaţi ori soţiile lor erau ţinta acuzaţiilor de vrăjitorie. Multe dintre aceste denunţuri aveau motivaţii politice, ca atunci cînd membrii consiliului comunal le acuzau pe nevestele rivalilor. Motivele de incriminare a acestor persoane puteau fi şi de ordin economic: dacă se întîmpla ca o femeie să moştenească o proprietate în calitate de fiică unică sau de văduvă, ea îşi atrăgea de multe ori ostilitatea rudelor de sex bărbătesc, care altminteri ar fi obţi ut în posesie pămîntul respectiv. În Noua Anglie, circa 90% dintre femeile executate ca vrăjitoare proveneau din familii fără moştenitori de parte bărbătească.

Chiar dacă unele vrăjitoare, precum cele din Salem, dispuneau de anumite resurse economice, practic toate erau neştiutoare şi analfabete. Acest fapt nu surprinde nicidecum, date fiind slabele prilejuri de instruire accesibile femeilor, mai ales celor sărace, în secolul al XVII-lea. Lipsa de educaţie a vrăjitoarei reprezintă un factor de care trebuie să se ţină seama pentru a înţelege dinamica persecutării acesteia. Pe de o parte, îi crea un enorm dezavantaj faţă de acuzatori. Necunoscînd procedurile prin care era judecată şi nici teoriile demonologice pe care persecutorii săi le invocau pentru a-i explica acţiunile, ea se înspăimînta şi se încurca uşor, nefiind în stare, desigur, să-şi organizeze o apărare eficientă. Pe de altă parte, trăind într-un univers al culturii populare ce se opunea celui cultivat, vrăjitoarea suscita ostilitatea acelor persecutori hotărîţi să reformeze, dacă nu să elimine acea cultură. Numeroase procese de vrăjitorie din secolul al XVII-lea pot fi privite ca nişte forme de bătălii culturale, în care învăţaţii inchizitori încercau să discrediteze credinţele şi practicile populare nealiniate la ortodoxia religioasă. Atribuind acţiunilor şi credinţelor vrăjitoarei eticheta ignorantă de erezie şi diabolicitate, ei urmăreau să dezrădăcineze superstiţiile claselor celor mai de jos. Astfel, vrăjitoarea a

devenit victima unui război cultural între bogaţi şi săraci, cultivaţi şi ignoranţi şi, de asemenea, între oraş şi ţară.

Stabilirea faptului că vrăjitoarele tipice erau femei, sărace, bătrîne, ignorante şi fără bărbat nu explică încă de ce numai o mică parte dintre ele erau acuzate de vrăjitorie, pe cînd altele, în aceleaşi condiţii, nu erau. În ultimă analiză, ceea ce o deosebea pe vrăjitoare în cea mai mare măsură erau personalitatea şi comportamentul ei. Vrăjitoarea era un tip de persoană care încălca cele mai răspîndite norme de comportament aflate în vigoare în comunităţile secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea. Ea sfida patru tipuri diferite de norme: ale comunităţii, ale feminităţii, ale moralităţii şi ale practicii religioase.

Vrăjitoarea nu era o vecină bună. Deşi locuia de multă vreme în comunitatea locală, ea nu contribuia la armonia socială. Probabil din cauza sărăciei şi a dependenţei economice, se pomenea adesea implicată în dispute cu localnicii pe seama proprietăţii de terenuri, a dreptului de păşunat, a salariului, a conduitei personale sau a unor hotărîri publice. Depoziţiile localnicilor vorbeau adesea de limba ei ascuţită şi de caracterul ei certăreţ. Într-o epocă în care se presupunea că toată lumea, şi mai ales oamenii din păturile sociale inferioare, trebuia să manifeste deferenţă faţă de autorităţi, ea folosea un limbaj liber, de-a dreptul insolent. Gata întotdeauna să replice, părea să aibă o înclinaţie către blesteme. De bună seamă, acest comportament reprezenta una dintre principalele cauze de suspiciune, iar pe timpul proceselor nu făcea decît să confirme că într-adevăr era vorba de o vrăjitoare. Datorită modului ei de a acţiona anticonvenţional şi a fanteziei mărturisirilor sale, unii contemporani, urmaţi apoi şi de anumiţi istorici moderni, au considerat-o bolnavă mintal. Primul savant care a avansat această ipoteză a fost Johann Weyer, elev al lui Cornelius Agrippa von Nettesheim şi medic al umanistului duce de Cléves. În *De Praestigiis Daemonum* (1563), Weyer afirma că vrăjitoarele erau nişte biete fiinţe frustrate, afectate de melancolie şi de bătrîneţe, înşelate de Diavol în a crede că făcuseră un pact cu el. Trebuie să recunoaştem că Weyer avea în parte dreptate. La procese, multe vrăjitoare declarau că fuseseră ispitite către vrăjitorie în clipe de tristeţe sau de deprimare şi este şi mai probabil că multe dintre ele erau atinse de senilitate. Cu siguranţă, numeroase vrăjitoare se aflau la o vîrstă înaintată, iar comportamentul lor coleric şi excentric poate să fi fost cauzat, ori cel puţin agravat, de bătrîneţe. Totuşi, este improbabil ca senilitatea să fi constituit explicaţia comportamentului nesuferit al majorităţii vrăjitoarelor. Actele judiciare, chiar dacă înregistrează cuvinte ostile, arată că vrăjitoarele acţionau într-o manieră antisocială cu mult înaintea pragului senilităţii, iar multe dintre acuzate erau prea tinere pentru a-i fi cunoscut vreodată simptomele.

Şi mai puţin probabil este că vrăjitoarele sufereau de alte forme de maladii mentale. Natura fantezistă a mărturisirilor lor sugerează că

se poate să fi suferit de o anumită formă de psihoză, însă este mult mai plauzibil ca mărturisirile respective să fi oglindit rezultatele torturii şi ale disponibilităţii de a satisface cererile inchizitorilor decît alterarea stării mentale a vrăjitoarei. O altă interpretare posibilă a mărturisirilor lor fantastice este că se aflau sub efectul stupefiantelor. Cu siguranţă, astfel de droguri erau disponibile pe scară largă în mediul rural european din secolul al XVII-lea. Plante precum beladona conţineau atropină, care, fricţionată pe piele, putea produce ameţeli şi delir, în timp ce narcotice precum măselariţa creau uneori halucinaţii violente. Este posibil ca unele dintre declaraţiile vrăjitoarelor că s-ar fi deplasat în zbor la sabaturi să le fi fost sugerate de o serie de senzaţii experimentate sub efectul unor asemenea substanţe. Totuşi, este mai puţin credibil că acreala personalităţii vrăjitoarei s-ar datora aceleiaşi cauze.

Oricare ar fi fost motivaţia comportamentului excentric al vrăjitoarei, prezenţa ei îi deranja pe localnici, fapt care, în consecinţă, îi atrăgea ostilitatea acestora. Desigur, existau diferite modalităţi de a o trata pe această vecină rea. O posibilitate era ignorarea ei, însă în mediul rural european de la începutul epocii moderne era adesea imposibil de pus în practică. În sate agricole de două, trei sau patru sute de persoane, o femeie care-şi arăta pe faţă ostilitatea faţă de ceilalţi era dificil de ignorat. Acest fapt poate explica marea concentraţie de acuzaţii de vrăjitorie în zonele rurale sau în oraşele mici, care de multe ori nu depăşeau o mie de locuitori. În marile oraşe, acuzaţiile de vrăjitorie erau puţin frecvente, chiar dacă de multe ori acolo se desfăşurau procesele. Aproape toate persecuţiile s-au născut în mici comunităţi închise, aşa cum se întîmplă astăzi în societăţile primitive. Vrăjitoarea era o persoană pe care toată lumea o cunoştea şi o ura, dar care nu putea fi evitată.

Vrăjitoarea nu era numai o vecină rea, ci şi foarte puţin feminină. Faptele sale sfidau toate convenţiile atitudinii feminine cuviincioase predominante în Europa la începutul epocii moderne. Aceste convenţii erau stabilite de bărbaţi, reprezentînd un efort deliberat de a suprima trăsăturile feminine considerate inacceptabile. Bărbaţii, atît catolici, cît şi protestanţi, pretindeau ca femeile să fie ascultătoare, supuse şi împăciuitoare. Cu alte cuvinte, ele trebuiau să fie „bune soţii". Punînd aceste condiţii, bărbaţii presupuneau că prin natură femeile nu erau înclinate să se comporte în acest fel, aşa cum par să sugereze numeroase texte literare din secolul al XVII-lea. Vrăjitoarea era personificarea tipului nefeminin. Era agresivă, obraznică, arogantă, răzbunătoare şi, cum am văzut, independentă de strictul control masculin. De aceea reprezenta o sfidare adusă atît autorităţii bărbaţilor, cît şi schemelor masculine asupra comportamentului feminin. Numind-o „vrăjitoare", bărbaţii şi femeile îşi puteau manifesta dezaprobarea în

legătură cu un astfel de comportament, descurajîndu-le în același timp pe altele să-l imite. Astfel, persecuțiile pentru vrăjitorie au jucat un rol în definirea feminității moderne.

O parte din acea definiție a feminității era de natură morală. Femeilor li se cerea să fie virtuoase și caste. Dimpotrivă, femeile acuzate de vrăjitorie aveau faima de a practica diferite forme de deviere morală. Acest fapt nu ar trebui să surprindă: vrăjitoarele reprezentau chintesența făpturii diabolice. Erau păcătoase prin natură, întrucît își abandonaseră credința creștină, intraseră în slujba Diavolului și practicaseră *maleficia*. Prin urmare, este logic faptul că lumea de la sate le bănuia de aceste delicte mai curînd pe aceste păcătoase notorii decît pe membrii modești ai comunității.

Dar ce tip de transgresări ale moralei se considera că ar fi comis vrăjitoarele? Numai puține dintre ele fuseseră acuzate de delicte grave și doar un mic procentaj de mici delicte comune, de pildă furturi. Vina lor, ca și cea mai mare parte a delictelor comise de femei înregistrate în epocă, era mai ales de natură sexuală. Insistența asupra comportamentului sexual este de înțeles, dacă se ține seama de importanța imaginarului erotic în descrierile perioadei sabatului. Au existat persoane acuzate de vrăjitorie doar pentru că-și exhibaseră public sexualitatea. La Lucerna, de exemplu, o femeie a fost învinuită și judecată ca vrăjitoare împreună cu fiica ei fiindcă fuseseră văzute într-un pîrîu „cu picioarele încleștate una în jurul celeilalte", iar alta fiindcă fusese surprinsă pe cînd ieșea alergînd din pădure cu fustele ridicate. Numeroase vrăjitoare scoțiene judecate la jumătatea secolului al XVII-lea apăruseră în prealabil în fața adunărilor parohiilor respective pentru a răspunde acuzațiilor de preacurvie, adulter sau avort. O femeie, cunoscută pentru familiaritatea ei excesivă cu soldații englezi pe timpul ocupației cu cîțiva ani înainte, a fost judecată pentru vrăjitorie în anul 1661. Altor trei vrăjitoare scoțiene acuzate în anii 1640, Elspeth Edie, Jennet Walker și Margaret Halberstoun, li se cunoștea relația intimă cu James Wilson, la rîndul său judecat și executat pentru adulter, maltratare și incest.

Conduita religioasă a vrăjitoarei era strîns legată de comportamentul ei moral. Dacă cei din partea locului erau gata să le suspecteze pe femeile cu moravuri sexuale libere, ei se îndoiau în aceeași măsură de aceia care nu aderau la normele generale ale ortodoxiei religioase. Transgresorii, altfel spus cei care nu frecventau biserica în mod regulat sau cei bănuiți de heterodoxie religioasă, erau amenințați cu acuzația de vrăjitorie. În aceste cazuri, mai mult decît din partea vecinilor vrăjitoarei, acuzațiile proveneau de la preoții locali, mai ales pentru că elitele clericale erau cele mai interesate de cultul diavolesc practicat de vrăjitoare. Totuși, nerespectarea normelor religioase o făcea pe vrăjitoare vulnerabilă și la acuzațiile poporului, întrucît îi confirma faptul că ea respingea convențiile sociale.

Una dintre cele mai frecvente imputări aduse vrăjitoarelor, mai cu seamă în zonele protestante, era aceea de „înapoiere” religioasă. De bună seamă, termenul desemna catolicismul roman, iar în unele tratate protestante despre vrăjitorie ataşamentul la vechea religie era considerat o trăsătură tipică a vrăjitoarelor. În 1584, scepticul Reginald Scott numea vrăjitoarele englezoaice „sărace, lugubre, superstiţioase şi papistaşe”. Pe baza acestei afirmaţii, cineva ar putea fi înclinat să tragă concluzia că vînătorile de vrăjitoare erau nişte instrumente folosite de comunităţile protestante, ca şi de cele catolice, pentru a se descotorosi de persoanele bănuite că aparţineau de tabăra religioasă inamică. Conform acestei ipoteze, procesele de vrăjitorie ar constitui nişte manifestări locale ale războaielor religioase, care într-adevăr au coincis cu cea mai intensă perioadă de vînători de vrăjitoare. La urma urmei, vrăjitoarea era considerată o eretică, iar pentru teologii protestanţi, ca şi pentru cei catolici, eretic era oricine adera la credinţa cealaltă. Cu toate acestea, vrăjitoarea nu era considerată eretică în raport cu protestantismul sau cu catolicismul. Dacă ar fi fost astfel, tribunalele celor două credinţe religioase ar fi judecat-o pentru un alt delict. În anumite jurisdicţii, de pildă la Köln, procesele de vrăjitorie au sporit atunci cînd s-au împuţinat cele de erezie împotriva protestantismului (în cazul respectiv, anabaptismul). Vina vrăjitoarei nu o reprezenta convertirea la o religie rivală, ci apostazia, respingerea credinţei creştine şi cultul Diavolului.

Pe lîngă toate acestea, în interiorul propriei comunităţi, numai rareori vrăjitoarea era semnalată ca practicînd credinţa opusă. La fel ca majoritatea locuitorilor de la sate şi de la oraşe, ea împărtăşea cel puţin formal confesiunea vecinilor şi a superiorilor. Ca şi în numeroase alte feluri, vrăjitoarea se arăta a nu fi complet separată de propria comunitate. Ea nu trăia niciodată într-o izolare completă şi nici nu era nou-sosită în sat. Pe de altă parte însă, ea nu aparţinea niciodată pe deplin comunităţii respective, iar de multe ori îi sfida valorile. Cît priveşte religia, înapoierea ei consta de obicei în anumite rămăşiţe de ataşament la vechea confesiune. Se credea că ea spune vechile rugăciuni catolice sau că celebrează, într-un fel sau altul, vechile rituri ale acestei confesiuni. Cîtă vreme era bătrînă, acesta era un comportament perfect plauzibil, mai ales în zonele ce se convertiseră de la o religie la alta în timpul vieţii sale. Conduita sa religioasă îi alarma pe superiori nu atît pentru că aceştia urmăreau ereticii, cît pentru că le urmăreau pe vrăjitoare.

Superstiţia reprezenta aspectul vechii religii care îi preocupa cel mai mult. În rîndul protestanţilor, ca şi printre catolicii reformaţi, crescuse hotărîrea de a elimina superstiţiile, credinţele şi practicile populare care fuseseră legate de vechea credinţă, însă nu mai erau tolerate întrucît aduceau a păgînism. Magia vrăjitoarei era considerată un exemplu de astfel de superstiţii. De fapt, unul dintre numeroasele motive

invocate de autorităţi pentru a instiga la vînătoarea de vrăjitoare era necesitatea de a smulge din rădăcini aceste practici corupte. Femeile bătrîne care încă mai recitau vechile rugăciuni sau care se arătau ataşate de religia nereformată erau suspectate mai ales pentru ignoranţa şi superstiţia lor, şi nu fiindcă ar fi fost considerate agenţi catolici.

Tot ceea ce am spus pînă acum despre personalitatea vrăjitoarei subliniază cît de importantă era reputaţia în desemnarea unei persoane ca vrăjitoare. Femeile acuzate de vrăjitorie se numărau în general printre cele care îşi dovediseră de multă vreme diabolicitatea intrinsecă. Cu excepţia reacţiilor în lanţ din vînătorile de vrăjitoare, cînd fenomenul denunţurilor a scăpat complet de sub control, nu suprindea niciodată prea mult arestarea anumitor persoane pentru acest delict. Lumea de la sate ştia dintotdeauna cine erau probabilele vrăjitoare. Era destul să apară o situaţie de criză pentru ca atît localnicii, cît şi autorităţile locale să treacă la fapte.

Prin urmare, vrăjitoarea secolului al XVII-lea era o bătrînă săracă, de multe ori fără bărbat, cu un comportament antisocial, antifeminină, imorală şi întîrziată din punct de vedere religios. Sfidînd în acelaşi timp convenţiile sociale şi pe cele ale propriului sex, ea izbutea să-i lezeze şi să-i înspăimînte pe superiori şi pe cei care-i stăteau în preajmă. Hotărîrea de a o urmări şi judeca poate fi interpretată pur şi simplu ca o încercare de a descotorosi aceste comunităţi de o prezenţă atît de neliniştitoare şi primejdioasă. Prin uciderea vrăjitoarelor, locuitorii satului mai reuşeau să se răzbune pentru maleficiile care îi loviseră pe ei şi pe cei dragi lor, confirmînd concomitent că sursa nenorocirilor lor fusese într-adevăr vrăjitoria.

Pentru membrii elitei laice şi clericale, urmărirea vrăjitoarelor avea mai adesea o motivaţie de ordin religios. Cîtă vreme înclinau să definească delictul vrăjitoarelor mai curînd în legătură cu caracterul diabolic decît cu cel magic, de multe ori considerau persecutarea lor o îndatorire creştină. Marea vînătoare de vrăjitoare din Europa nu poate fi pusă numai pe seama fervorii religioase, însă, în cazul judecătorilor ecleziastici, ca şi în al celor laici, acest sentiment ocupă un loc însemnat. Oameni de inspiraţie catolică şi protestantă vedeau în procesele vrăjitoarelor un mijloc de a lupta împotriva lui Satan, pentru ca apoi să se poată pune bazele unui stat bazat pe respect şi să se poată întări împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. De asemenea, ei persecutau vrăjitoarele ca pe nişte simboluri ale dezordinii ce părea să domine în lume.

Nevoia de ordine reprezintă în mod evident o constantă a naturii omeneşti, iar fiecare epocă s-a străduit, neîndoielnic, să o satisfacă. În secolul al XVII-lea ea făcea însă obiectul unei preocupări deosebite, mai cu seamă datorită conştientizării faptului că vechea ordine se prăbuşise. Fără îndoială, rînduiala ecleziastică tradiţională fusese tulburată în timpul Reformei, iar multe dintre tensiunile religioase

din următorii cincizeci de ani au fost fost menite restaurării sau înlocuirii acesteia. Mai ales în rîndul protestanţilor, ce respinseseră în bloc structura Bisericii catolice, nevoia unei noi discipline interioare şi religioase avea o importanţă capitală. Problema politică nu era mai puţin gravă. Începutul epocii moderne s-a caracterizat printr-o serie aproape continuă de rebeliuni ale claselor inferioare, iar la jumătatea secolului al XVII-lea s-a asistat la numeroase mişcări importante de răzvrătire, inclusiv la cea dintîi mare revoluţie a vremurilor moderne din Anglia. Dezordinea crescîndă din sînul societăţii se număra, desigur, printre cauzele acestor rebeliuni. Nivelul de viaţă scăzut, şomajul mereu mai mare, creşterea continuă a inflaţiei şi sporirea populaţiei din numeroase oraşe creau nelinişti sociale fără precedent, supunînd vechile mecanisme de guvernare unor presiuni insuportabile. În sînul societăţii se manifestau frecvente sfidări ale ierarhiilor tradiţionale, iar în sînul familiilor se răspîndise o rezistenţă la acceptarea rolului patriarhatului. Chiar şi ordinea cerurilor părea să se fi tulburat, întrucît universul medieval aristotelico-ptolemaic se prăbuşea sub influenţa modelului heliocentric al lui Copernic. Simptomatic pentru această criză polimorfă a ordinii era sentimentul distrugerii iminente şi al haosului, care caracterizează o mare parte din literatura de la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea.

Vrăjitoarea a devenit simbolul haosului şi dezordinii. Desigur, ca femeie ea era asociată instinctiv cu natura, iar ca vrăjitoare – mai ales cu aspectul distructiv, haotic al naturii, care era considerat a fi cauza epidemiilor, foametei şi altor nenorociri. Să ne amintim că presupusa ei activitate comporta distrugerea recoltelor, moartea violentă a nou-născuţilor şi chiar propagarea ciumei. Pe lîngă toate acestea, fiind mînată de patima sexuală, vrăjitoarea reprezenta o altă formă primejdioasă de dezordine. „Bestiala aviditate” a vrăjitoarei, la care se referă Jean Bodin în a sa *Démonomanie des sorciers* (1580), o plasa pe cele mai joase trepte ale ordinii naturale, în vreme ce dansurile frenetice şi sălbatice pe care le executa la sabat, muzica dizarmonică ce o acompania cînd dansa dezbrăcată, ca şi raporturile sexuale promiscue la care se deda constituiau reflexul temperamentului său incontrolabil.

În sînul propriei comunităţi, vrăjitoarea reprezenta o sfidare a idealului unei societăţi bine ordonate. În primul rînd, ea se plasa în general în afara sistemului de control patriarhal şi, ca atare, constituia o provocare la adresa a ceea ce se considera a fi o ierarhie naturală. Era antiteza idealului soţiei desăvîrşite, punctul central al majorităţii concepţiilor legate de o societate bine ordonată. În raporturile cu superiorii se arăta insolentă şi arogantă. În ducatul Württenberg era cunoscută prin agresivitate, iar în Labourd pentru obrăznicie. De multe ori, chiar după ce era arestată, ea nu recunoştea autoritatea tribunalului care o judeca şi nici valabilitatea credinţelor pe care procesul ei se

baza. Uneori îi amenința pe judecătorii şi funcţionarii tribunalului cu represalii magice, o linie de conduită care nu făcea decît să întărească hotărîrea acuzatorilor de a se descotorosi de ea.

Prin urmare, nu trebuie să ne mirăm că de multe ori se vorbea despre această femeie ca despre o rebelă. De bună seamă, ea nu corespundea nicidecum cu stereotipul rebelului. Bătrînă, adesea decrepită, ea ar fi fost persoana cea mai nepotrivită să organizeze un asalt concret împotriva ordinii constituite. Doar în unele teritorii habsburgice au existat cîţiva acuzaţi de vrăjitorie cunoscuţi ca rebeli politici adevăraţi, în majoritate bărbaţi. În felul ei specific magic, femeia era însă considerată la fel de rebelă ca un tînăr agitator, ca un conspirator sau chiar ca un bandit. La urma urmei, ea era etichetată ca eretică şi apostată şi, ca atare, era vinovată de lezmaiestate împotriva lui Dumnezeu. Ca adoratoare a Diavolului, ea făcea parte din ceea ce se considera a fi cea mai mare conspiraţie împotriva Bisericii şi statului. Mai rău, ea participa la acea mişcare ce încerca să răstoarne lumea pe dos, simbolizată de ansamblul de ritualuri invertite celebrate la sabaturi. Dacă cineva avea vreo îndoială asupra intenţiilor sale, Sfînta Scriptură îl lămurea, „căci neascultarea este tot atît de vinovată ca ghicirea" (*I Samuel*, 15, 23). Teologul englez William Perkins a dezvoltat această temă în al său *Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1602): „Trădătorul cu cea mai proastă faimă ce poate exista este vrăjitoarea, căci ea renunţă la Dumnezeu însuşi, Regele Regilor, părăseşte obştea Bisericii şi a poporului său şi i se alătură Diavolului". În 1661, pentru a-i discredita pe presbiterienii recent înfrînţi, regaliştii scoţieni afirmau: „Rebeliunea este mama vrăjitoriei".

O mare parte a discursurilor despre rebeliune erau pur retorice, oglindind mai curînd temerile şi incertitudinile unei poziţii masculine ameninţate decît frica de activităţile vrăjitoarei ca atare. După cum am văzut, majoritatea imputărilor aduse vrăjitoarelor erau lipsite de temei. Vrăjitoarele nu se adunau la sabat, nu unelteau împotriva Bisericii sau a statului şi nici nu se împreunau cu demonii. Foarte puţine dintre ele au făcut pacte cu Diavolul. În mare parte, nu erau implicate în nici un fel în practici de magie malefică. Vrăjitoarele au fost clasicii ţapi ispăşitori, victime ale nevrozelor elitei dominante şi ale mizeriei claselor populare.

Ca rebelă şi ca ţap ispăşitor, vrăjitoarea şi-a continuat existenţa cu mult după sfîrşitul vînătorii de vrăjitoare, atunci cînd nimeni nu mai credea în ele. De multe ori în istoria modernă, cînd sufletul omenesc s-a pomenit pradă unei frici profunde, autorităţile au identificat în sînul grupurilor deviante sau marginale originea propriilor probleme. Le-au acuzat de delicte necomise, le-au atribuit ambiţia de a distruge ordinea morală şi politică şi au făcut tot ce le-a stat în putinţă spre a le anihila. Republicanul în Anglia anilor 1790-1800, evreul în Germania

nazistă, comunistul în America după al doilea război mondial, cu toţii au jucat rolul – iar în numeroase cazuri au împărtăşit soarta – vrăjitoarei secolului al XVII-lea.

Ar fi însă o greşeală să vedem în vrăjitoare numai un ţap ispăşitor şi o victimă. Vrăjitoarea a incarnat uneori cu adevărat acel „spirit de revoltă" pe care Michelet îl atribuia vrăjitoarei medievale în *La Sorcière* (1862) şi pe care Emmanuel Le Roy Ladurie l-a identificat în conţinutul mitic al mărturisirilor vrăjitoarelor din Languedoc. Într-adevăr, vrăjitoarea s-a alăturat în numeroase rînduri protestului împotriva politicii elitelor aflate la putere şi împotriva practicilor aflate în uz în tribunalele din veacul al XVII-lea. Asumîndu-şi o atare poziţie, ea avea puţine speranţe de reuşită: achitările în procesele de vrăjitorie au fost foarte rare în cea mai mare parte a ţărilor europene. Cînd şi cînd, susţinută de voinţa de a-şi afirma nevinovăţia, ea a suportat cu mult curaj torturile crude la care era supusă, izbutind să supravieţuiască. În marea majoritate a cazurilor, a fost executată sau alungată. Moartea sau exilarea ei reprezintă o tragedie înfiorătoare, rezultatul uneia dintre cele mai mari erori judiciare din istoria Occidentului. Iar dacă ne întoarcem cu gîndul la sfidarea autorităţilor care o persecutau, la eforturile de a suporta torturile, la insistenţa cu care îşi tăgăduia orice vină, găsim numeroase motive de admiraţie şi de înduioşare.

Referinţe bibliografice

Julio Caro Baroja, *The World of the Witches*, London, 1964.

M.S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI-XVII siècles*, Paris, 1978.

Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1966.

Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, Nevada, 1980.

Joseph Klaits, *Servants of Satan: The Age of Witch-Hunts*, Bloomington, Indiana, 1985.

Christina Larner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland*, London, 1981.

Hartmut Lehmann, „Hexenverfolgungen und Hexenprozesse im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung", in *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, VII (1978), pp. 13-70.

Brian P. Levack, *The Witch-hunt in Early Modern Europe*, London, 1987 (trad. it., *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Laterza, Roma – Bari, 1988).

H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, 1972.

E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca, NY, 1976 (trad. it., *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1988).

Robert Muchembled, „The Witches of the Cambrésis: The Acculturation of the Rural World in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in J. Obelkevich (coord.), *Religion and the People, 800-1700*, Chapel Hill, 1979, pp. 221-276.

Alfred Soman, „Les procès de sorcellerie au Parlement de Paris (1565-1642)", in *Annales E.S.C.*, iulie-august 1977, pp. 790-814.

Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971.

OMUL DE ȘTIINȚĂ

Paolo Rossi

Ştiinţă şi „oameni de ştiinţă"

Tipul de cunoaştere căruia îi atribuim denumirea de ştiinţă s-a născut în Europa şi s-a răspîndit cu o repeziciune extraordinară în toate zonele planetei. Acest tip de cunoaştere este astăzi prezent nu numai în culturile neoccidentale cu tradiţii străvechi (precum China, Japonia, India sau Coreea), ci şi în sînul unor popoare care, cu mai puţin de un secol în urmă, erau considerate „primitive". Deoarece sîntem fie prea obişnuiţi cu lucrurile extraordinare, fie lipsiţi de simţ istoric, ajungem să nu ne minunăm nici de faptul (într-adevăr uluitor) că această cunoaştere prezintă caracteristici „transversale" în raport cu etniile, civilizaţiile, naţiunile, tradiţiile religioase şi culturale. Milioane de tineri studiază pe aceleaşi texte. Fizica sau genetica studiate într-un departament japonez sau australian sînt aceleaşi cu cele studiate în Scoţia, Franţa sau Italia. Există, de asemenea, un sistem de norme sau un etos ştiinţific, împărtăşit de toţi membrii comunităţilor ştiinţifice şi care este (într-o măsură istoric variabilă) independent de limbi, ca şi de crezurile politice şi religioase. Faptul că aceste norme sînt uneori încălcate (cum subliniază cu satisfacţie criticii şi adversarii ştiinţei) nu le împiedică nici să existe cu adevărat, nici să fie operante la scară largă. Mai cu seamă, nu împiedică marea majoritate a savanţilor să reacţioneze dur în faţa oricărei negări sau repuneri în discuţie. Printre normele acceptate se numără aceea a independenţei adevărurilor ştiinţifice faţă de orice criteriu rasial, politic ori religios – sau, în orice caz, „exterior" ştiinţei –, aceea care limitează proprietatea intelectuală a unei descoperiri (care, o dată efectuată, aparţine tuturor) la recunoaşterea ei publică şi, în sfîrşit, aceea a unui „scepticism sistematic", a unei voinţe de verificare şi a unei disponibilităţi corespunzătoare la verificare, care impun ca toate ipotezele avansate şi toate rezultatele obţinute să fie supuse unei examinări continue, neinhibate şi publice.

Universităţile medievale pregăteau pentru exercitarea profesiunii ecleziastice, a jurisprudenţei şi medicinei. În lumea antică şi medievală sînt prezente tradiţii solide, caracterizate de o puternică continuitate, privind în principal matematica, astronomia şi medicina. Legat de cunoaşterea ştiinţifică premodernă, s-a vorbit despre o „ştiinţă fără savanţi", întrucît figura istorică a omului de ştiinţă modern s-a născut în Europa între sfîrşitul secolului al XVI-lea şi cel al veacului al XVII-lea.

Neîndoielnic, din acest punct de vedere, în secolul al XVII-lea au loc mari prefaceri, iar termenul (deja intrat în circulaţie) „revoluţie ştiinţifică" nu desemnează doar apariţia noutăţilor sau a descoperirilor din diferitele sectoare ale cunoaşterii, ci se referă şi la acele mutaţii profunde prin intermediul cărora se constituie o formă specifică a cunoaşterii (ce are trăsături proprii) şi care va conduce treptat la o identificare a activităţii de cercetare ştiinţifică cu o „profesiune" propriu-zisă. În sînul unei complexe mişcări de idei şi raporturi între diferite comunităţi, care a fost îndelung studiată, sociologia ştiinţei (devenită în secolul nostru o disciplină înfloritoare) a identificat două mari procese, cărora le-a atribuit denumirile de instituţionalizare şi de profesionalizare. Primul termen desemnează acel proces prin intermediul căruia ştiinţa şi-a constituit instituţii proprii (academiile, societăţile ştiinţifice, iar mai tîrziu laboratoarele şi institutele de cercetare), diferite de instituţiile tradiţionale ale culturii. Cel de-al doilea termen desemnează acel proces care se desfăşoară cu precădere în secolul al XIX-lea şi care conduce la transformarea activităţii de cercetare într-o carieră regulată şi, în practică, la dispariţia aşa-numitului savant diletant.

Aşa-numiţii părinţi întemeietori ai ştiinţei moderne (Kepler, Galilei, Bacon, Descartes, Harvey etc.) vorbesc adesea de ştiinţă, însă nu folosesc cuvîntul *scienziati*[1] (care este un cuvînt din secolul al XIX-lea). A vorbi despre imaginea sau despre figura omului de ştiinţă în epoca barocă echivalează cu a ne pune o seamă de întrebări asupra originilor imaginii moderne a ştiinţei şi asupra unora dintre trăsăturile sale fundamentale. Condiţia savantului în epoca lui Copernic şi a lui Cardano era încă aceea a intelectualului medieval: ori om al Bisericii, ori profesor, ori medic. În secolul al XVII-lea au loc o serie de modificări importante: apar primele instituţii ştiinţifice şi este propusă o imagine a ştiinţei care conţine unele elemente ce ne permit s-o recunoaştem ca fiind „a noastră".

Idei şi figuri emergente

Istoria ştiinţei (disciplină de origine pozitivistă) a proiectat adesea în trecut imaginea savantului din veacul al XIX-lea şi (cum observa Walter Pagel în legătură cu Harvey) şi-a construit un personaj imaginar, un soi de pozitivist răbdător, experimentator şi antiaristotelic, care nu are aproape nimic de-a face cu adevărul istoric. N-ar fi însă drept să polemizăm tardiv cu marea istoriografie pozitivistă. De fapt, aspectele dinamice, momentul emergenţei unor idei şi figuri noi din contextele tradiţionale au fost nu de puţine ori neglijate chiar de cea

1. „Oameni de ştiinţă" sau „savanţi" (it., n.t.).

mai nouă istorie a ştiinţei, în mare parte puternic influenţată de empirismul logic şi de filosofia lui Karl Popper. Pe baza acestor premise filosofice şi a unui interes prevalent pentru aşa-numita structură logică a teoriilor, au fost luate în consideraţie mai mult edificiile clădite decît modurile şi tehnicile construcţiei, mai mult stilurile deja realizate decît ivirea unor stiluri noi, mai mult indivizii ajunşi la maturitatea deplină decît procesele naşterii şi formării.

Ca şi naşterea, emergenţa ideilor şi figurilor sociale este o ivire la viaţă, iar personajele care emerg în istorie poartă iniţial cu sine mult din trecut şi doar unele elemente din viitor.

Varietatea personajelor

Referindu-ne la generaţia contemporanilor lui Pieter Paul Rubens (mort în 1640) şi ai lui Gian Lorenzo Bernini (care moare în 1680, la venerabila vîrstă de 82 de ani), primul lucru vrednic de evidenţiat este marea diversitate a personajelor. Într-un interval de treizeci şi unu de ani – între 1626 şi 1657 – mor Francis Bacon (1626), Johannes Kepler (1630), Robert Fludd (1637), Robert Burton (1640), Galileo Galilei (1642), Jan Baptist van Helmont (1644), Bonaventura Cavalieri (1647), Marin Mersenne (1648), René Descartes (1650), Pierre Gassendi (1655), William Harvey (1657). Francis Bacon este un filosof celebrat, care în loc de tratate publică aforisme, care detestă universitatea, se implică în politică pînă la a deveni ministru şi care, înainte de a fi judecat pentru corupţie, trăieşte în lux şi deţine o ceată de mai bine de o sută de ogari. La douăzeci şi trei de ani, Kepler pleacă să predea matematica şi astronomia la Graz; devine asistent al lui Tycho Brahe la observatorul Uraniborg, prima instituţie ştiinţifică europeană unde se desfăşoară cercetări, se tipăresc cărţi şi se predă astronomia în afara universităţii; în 1601 este numit matematician imperial, însă trăieşte o viaţă mizerabilă, cîştigînd cu horoscoapele şi luptînd mai mult de şase ani ca să-şi salveze mama, acuzată de vrăjitorie, de condamnarea la rug. Galilei este profesor de matematică la Pisa şi la Padova şi năzuieşte zadarnic la o catedră de filosofie, nu dispreţuieşte fabricarea instrumentelor, devine „principal matematician şi filosof" al marelui duce al Toscanei, este implicat într-un proces şi condamnat întrucît susţinuse teze eretice şi rosteşte în genunchi, în faţa Congregaţiei cardinalilor, o abjurare publică a convingerilor sale copernicane. Descartes este un militar, un critic feroce al şcolilor şi universităţilor, îşi scrie cel mai celebru text sub formă de biografie, descoperă în vis fundamentele unei noi ştiinţe uimitoare, trăieşte dintr-o rentă modestă, renunţă la a-şi publica fizica după ce află de condamnarea lui Galilei şi îşi încheie viaţa ca preceptor privat al Cristinei de Suedia. Mersenne este un călugăr din ordinul minoriţilor (pe lîngă jurămintele tradiţionale,

l-a făcut şi pe acela de a nu mînca nici carne şi nici lăptării), care din mănăstire devine corespondentul şi reperul tuturor savanţilor şi învăţaţilor vremii. Van Helmont este un medic, ca şi magicianul rozacrucian Robert Fludd. Tot medic este şi Harvey, care studiază la Padova, devine membru al Royal College of Physicians şi medic al lui Iacob I şi nu abandonează niciodată un aristotelism de fond. Cavalieri este un călugăr din ordinul iezuiţilor Sfîntului Ieronim şi predă matematica la universitate. Gassendi este un preot care-i frecventează pe medici şi pe savanţi, profesor de astronomie la Colegiul Regal din Paris.

Ştiinţa secolului al XVII-lea nu se naşte însă numai prin lucrarea personajelor de primă mărime. Ea este clădită şi, de asemenea, promovată şi apărată energic de o mulţime compozită şi pestriţă: profesori de matematică şi de astronomie în universităţi, profesori ai aceloraşi discipline (mai ales de matematică) în afara universităţilor, medici, agrimensori, navigatori, ingineri, fabricanţi de instrumente, farmacişti, alchimişti, chirurgi, călători, filosofi naturali şi cultivatori ai filosofiei mecanice, artizani cultivaţi şi „virtuozi". A fost, cum a scris A. Rupert Hall, un soi de „epocă liberă" între medievalul *magister artium* şi doctoratul (sau Ph.D.) epocii moderne. Pentru a deveni „om de ştiinţă" în acea epocă nu erau necesare nici latina, nici matematica, nici o amplă cunoaştere a cărţilor, nici o catedră universitară. Publicarea în actele academiilor şi apartenenţa la societăţile ştiinţifice erau deschise pentru oricine: profesori, experimentatori, artizani, curioşi sau diletanţi. În pofida oportunelor corecţii aduse recent la o prea rigidă contrapunere universităţi – academii, teza referitoare la caracterul marginal al universităţii în revoluţia ştiinţifică păstrează un adevăr neîndoielnic. Este adevărat că aproape toţi marii savanţi din secolul al XVII-lea (şi al XVIII-lea) au studiat în universităţi, dar şi că puţini sînt savanţii a căror carieră s-a desfăşurat în întregime sau cu precădere în universităţi. În secolul al XVII-lea, acestea rămîn, în majoritatea cazurilor, închise la descoperirile din fizică, astronomie, botanică, zoologie şi chimie, continuînd să cultive cercetările în matematică şi medicină, însă rămînînd în esenţă străine de doctrinele noii filosofii „mecanice" sau „experimentale" care se răspîndea nu prin intermediul cursurilor universitare, ci prin cărţi, periodice, acte ale academiilor şi societăţilor ştiinţifice, scrisori private.

În anul 1663, la Londra circula o *Baladă de la Gresham College*, care era o asociaţie întemeiată de un grup de prieteni:

Gresham College va fi de-acum înainte
universitatea lumii întregi.
Oxford şi Cambridge stîrnesc rîsul,
doctrina lor e numai pedanterie.

Moştenirea magiei

Marginile acelei tapiserii ţesute de magicienii şi alchimiştii din epoca Renaşterii se suprapun în mai multe puncte peste ţesătura ştiinţei şi tehnicii moderne. Desigur, ştiinţa hermetică nu a dispărut în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Ca să ne dăm seama de acest lucru, ajunge să ne gîndim la polemica violentă din paginile scrise de Bacon între anii 1603 şi 1620, la atacurile dure ale lui Mersenne din anii '20 ai acelui veac, la polemicile dintre Mersenne şi Robert Fludd şi la acelea dintre Fludd şi Kepler. Dispoziţiile „triadice" ale manualelor înfăţişează nişte distanţe temporale imaginare, însă *Metafizica* lui Campanella apare la Paris cu un an după publicarea *Discursului asupra metodei*. Imaginea, de obîrşie pozitivistă, a unui marş triumfal al cunoaşterii ştiinţifice printre superstiţiile magiei pare astăzi să fi apus definitiv. Printr-o serie de studii importante (Eugenio Garin, Walter Pagel, Frances Yates, Allen Debus, D.P. Walker, Paola Zambelli, Charles Webster), ne-am putut da seama din ce în ce mai lămurit de ponderea relevantă exercitată de tradiţia magico-hermetică asupra multor exponenţi ai revoluţiei ştiinţifice.

În apărarea poziţiei centrale a Soarelui, Copernic invocase autoritatea lui Hermes Trismegistul. La Hermes şi la Zoroastru apelase, la începutul secolului al XVII-lea, şi William Gilbert, care îşi identificase propria doctrină a magnetismului terestru cu teza „magică" a însufleţirii universale. Avînd în faţă *De Magnetico*, este într-adevăr dificil de răspuns la întrebarea (chiar presupunînd că ar avea un sens) dacă este vorba de ultima lucrare de magie naturală din Renaştere sau de una dintre primele lucrări ale ştiinţei moderne experimentale. Deşi toate tratatele despre magnetism se deschid cu numele lui Gilbert, ştiinţa acestui autor nu are nimic în comun nici cu matematica şi metodele ei, nici cu mecanica în sens galileian. Gilbert gîndeşte atracţia ca o forţă spirituală, consideră că magnetul are un suflet (superior celui omenesc) şi concepe Terra ca o *mater communis*, în al cărei uter se formează metalele.

Cum am spus, Bacon poartă o polemică violentă împotriva filosofiei „fantastice, umflate şi superstiţioase" a magilor şi alchimiştilor, îl califică pe Paracelsus drept „un fanatic combinator de fantasme", însă vorbeşte de „percepţii", „dorinţe", „aversiuni" ale materiei, fiind puternic influenţat, în concepţia sa asupra *formelor* (care stă în centrul fizicii sale), de limbajul şi modelele prezente în tradiţia alchimică. Atunci cînd acceptă teza că focul poate face să apară substanţe inexistente înainte, atunci cînd zăboveşte asupra dificultăţilor ce decurg din „concomitenta introducere a mai multor naturi într-un singur corp", el se mişcă într-o ordine de probleme tipic alchimică.

Kepler cunoaşte în profunzime *Corpus Hermeticum*. El consideră că există o corespondenţă între structurile din geometrie şi cele din univers, pune în legătură numărul planetelor şi dimensiunile sferelor respective cu raporturile existente între cele cinci solide regulate sau „cosmice" de care vorbise Platon, iar teza sa despre o muzică sau o armonie cerească este adînc impregnată de misticismul pitagoreic. Pentru Kepler, care nu cunoaşte principiul inerţiei şi nici nu posedă noţiunea de forţă centripetă, o viteză uniformă presupune aplicarea unei forţe motoare continue. Existenţa unui „suflet" al Soarelui este indispensabilă pentru funcţionarea sistemului.

Descartes a devenit pentru moderni simbolul gîndirii raţionale. La maturitate, el va ajunge să refuze categoric orice simbolism, dar, tînăr fiind, situa rezultatele fanteziei înaintea rezultatelor raţiunii; se distra, cum făcuseră atîţia magi din secolul al XVI-lea, cu construcţia automatelor şi a „grădinilor de umbre" şi insista, cum făcuseră atîţia discipoli ai lullismului magic, asupra unităţii şi armoniei cosmosului. Acestea sînt teme care, într-o altă cheie, vor apărea şi la Leibniz, în a cărui „caracteristică universală" converg teme legate de tradiţia lullismului hermetic şi cabalistic. Leibniz vedea în logica sa o „magie inocentă" şi o „cabală nehimerică". Era un cititor pasionat al unor texte cărora cu greu li s-ar putea atribui calificativul de „ştiinţifice".

Şi la Harvey, în imaginea inimii ca „Soare al microcosmosului", se făceau simţite ecourile temelor din literatura solară. Chiar şi în concepţia newtoniană a spaţiului ca *sensorium Dei* au fost evidenţiate influenţe ale curentelor neoplatonice şi ale cabalei iudaice. Newton nu numai că citea şi rezuma texte alchimice, ci şi-a dedicat alchimiei multe ceasuri din viaţă. Din manuscrisele sale reiese limpede şi credinţa lui într-o *prisca theologia* (una dintre temele centrale ale hermetismului), al cărei adevăr trebuia dovedit prin intermediul noii ştiinţe experimentale.

Tema adevărului şi a progresului conceput *şi* ca o „întoarcere" este cu adevărat primordială. Francis Bacon îşi prezentase marea reformă a cunoaşterii ca o *instauratio*, ca îndeplinirea unei străvechi promisiuni. Noua ştiinţă operativă avea să permită restaurarea acelei puteri asupra naturii pe care omul a pierdut-o în urma păcatului. El se gîndea că „poveştile străvechi" erau nu un produs al epocii lor, ci asemenea unor „sfinte moaşte şi adieri uşoare suflînd din vremuri mai bune, extrase din tradiţiile naţiunilor celor mai vechi şi transmise flautelor şi trîmbiţelor grecilor". Ideea că cunoaşterea ar trebui *reînviată*, că ea este într-un fel *ascunsă* în vremurile cele mai îndepărtate ale istoriei omeneşti, că înainte de filosofia grecilor ar fi fost întrezărite unele adevăruri fundamentale îndată şterse şi pierdute reprezintă, desigur, o temă „hermetică", care străbate însă o parte vastă din cultura secolului al XVII-lea şi reapare la autorii la care ne-am aştepta

mai puţin să o întîlnim, de pildă în acele *Regulae* ale lui Cartesius, susţinător hotărît al superiorităţii modernilor.

În *De mundi systemate*, compus între anii 1684 şi 1686, Newton atribuia originea tezei copernicane nu numai lui Filolaos şi Aristarh, ci chiar lui Platon, Anaximandru şi Numa Pompilius şi relua teza vechii ştiinţe a egiptenilor, „ce reprezentau, prin rituri sacre şi hieroglife, mistere ce depăşeau înţelegerea poporului". În *Scolii classici* (recent publicate de către Paolo Casini), Newton îşi manipulează abil autorii, îşi alege cu grijă citatele, urmărind să demonstreze că filosofii antici cunoscuseră fenomenele şi legile astronomiei gravitaţionale. Chiar dacă într-o formă simbolică, în cele mai îndepărtate timpuri ale istoriei se ştia deja că forţa de atracţie scade proporţional cu pătratul distanţei.

Cu siguranţă, s-a exagerat în prezentarea lui Bacon şi a lui Newton ca gînditori „hermetici", dar este în afară de orice îndoială că poziţia lui Bacon faţă de „poveştile străvechi" nu-i lesne de descifrat şi că Newton a fost ferm convins că *redescoperea* nişte adevăruri ale filosofiei naturale care ieşiseră la iveală în vremurile îndepărate ale istoriei, care fuseseră revelate de Dumnezeu însuşi, ocultate în urma păcatului şi pe care înţelepţii din vechime le redescoperiseră, parţial, la rîndul lor. Marea carte a naturii fusese deja descifrată. Copernic, Kepler şi Galilei însuşi au conceput progresul din astronomie şi ca o *întoarcere*.

Metafora unei tapiserii în care se suprapun şi se împletesc firele nu implică nicidecum că trebuie să renunţăm (cum mulţi au fost tentaţi să procedeze) la distincţia dintre fire şi culoarea firelor. Din marea tradiţie a magiei naturale renascentiste, modernii au preluat o idee de o importanţă capitală: cunoaşterea ce are ca obiect natura nu este numai contemplare, nici numai „teorie". Ea este, de asemenea, operare, manipulare, intervenţie. Dominarea şi controlarea naturii reprezintă scopuri constitutive şi esenţiale pentru ştiinţă, iar ceea ce numim „realitate" are de-a face nu numai cu ceea ce *gîndim* despre lume, ci şi cu ceea ce *facem* în lume.

Expresia cea mai eficientă literar este îndeobşte aceea a lordului cancelar: trebuie să citim cu umilinţă în marea carte a naturii, trebuie să curăţăm oglinda înceţoşată a minţii şi „să redevenim asemenea unor copii", dar mai trebuie să învăţăm şi „să luăm leul de coadă".

Cunoaştere şi făptuire

Ideea că există o legătură între cunoaşterea lumii şi transformarea ei (sau că există chiar o identitate între cunoaştere şi făptuire) străbate cultura ştiinţifică a secolului al XVII-lea. În ceea ce în mod curent numim *mecanicism* lucrează nu numai ideea că evenimentele naturale pot fi descrise prin intermediul conceptelor şi metodelor acelei ramuri

a fizicii numite *mecanică*, ci mai lucrează, cu o forţă extraordinară, şi ideea că tocmai mecanismele şi maşinile construite de om pot constitui un „model privilegiat” pentru înţelegerea naturii.

Mecanismele, maşinile, artele mecanice sînt concepute în nişte moduri îndepărtate de tradiţie. În viziunea lui Bacon, „artele mecanice” conţin o cunoaştere care s-a afirmat pînă acum la marginile ştiinţei oficiale, în lumea constructorilor de clădiri, de nave, de instrumente, a inginerilor minieri, a numeroşilor artizani care tratează cu îndemînare materiile cele mai felurite: activităţile lor servesc la „revelarea proceselor din natură” şi constituie o formă de cunoaştere. Spre deosebire de ceea ce se întîmplă în filosofie şi în toate celelalte forme de cunoaştere, tehnicile sînt capabile de progres, altfel spus cresc din ele însele şi cu o asemenea repeziciune, „încît dorinţele oamenilor ajung să se potolească încă înainte ca ele să fi atins perfecţiunea”. Apoi, în artele mecanice este valabilă colaborarea, ele fiind o formă de cunoaştere colectivă: „În ele converg minţile multora, pe cînd în artele liberale minţile multora s-au supus minţii unei singure persoane”. Metodele, procedeele şi limbajul tehnicilor trebuie să devină obiect de reflecţie sau de studiu: „experienţa rătăcitoare” a mecanicilor, ştiinţa împrăştiată a celor ce se slujesc de mîini pentru a modifica natura, trebuie scoasă din domeniul întîmplării şi al influenţei vătămătoare a magicienilor şi alchimiştilor, trebuie să facă loc unui *corpus* organic şi sistematic de cunoştinţe. În toată tradiţia filosofică, de la Platon pînă la Bernardino Telesio, s-a introdus o fractură între teorie şi practică, între a şti şi a lucra, între cunoaşterea lumii şi intervenţia asupra ei. Întrebarea dacă adevărurile ştiinţei depind de metodele folosite pentru a le determina sau de utilitatea lor practică reprezintă, pentru Bacon, o dilemă lipsită de sens: cele două „gemene intenţii omeneşti, Ştiinţa şi Puterea”, coincid într-una şi bună. Dacă, într-adevăr, capacitatea de a face loc unor anumite rezultate reprezintă garanţia adevărului metodei, la fel de adevărat este că numai o metodă adevărată poate produce rezultate reale: astfel înţelese, cercetarea teoretică şi activitatea practică se identifică, iar ceea ce este mai util în operaţiuni e şi ceea ce este mai adevărat în teorie (*ista duo pronuntiata, activum et contemplativum, res eadem sunt, et quod in operando utilissimum, id in sciendo verissimum*). În acest sens, rezultatele practice nu sînt numai benefice pentru viaţă, ci şi chezăşii ale adevărului (*opera non tantum beneficia, sed et veritatis pignora sunt*).

Kepler neagă că universul ar fi „o făptură divină însufleţită” şi-l concepe asemănător unui orologiu în care toate mişcările „depind de o singură forţă materială”. „Ce altceva este inima, dacă nu un resort, ce altceva sînt nervii, dacă nu nişte corzi?”, se întreabă Hobbes. Cartesius se oprise asupra maşinilor care, deşi sînt construite de oameni, „se mişcă de la sine” şi comparase nervii cu „ţevile din maşinile fîntînilor”, iar muşchii şi tendoanele cu nişte dispozitive şi resorturi. Pentru Boyle,

întregul univers este „o mare maşină care se mişcă de la sine", şi de aceea toate fenomenele trebuie examinate în termenii „celor două mari principii universale ale corpurilor: materia şi mişcarea". Lucrurile naturale, afirmă Gassendi, le cercetăm în acelaşi mod în care cercetăm „lucrurile ale căror autori sîntem noi înşine".

Lumea fenomenelor care pot fi reconstituite prin intermediul analizei şi lumea produselor artificiale, construite cu mîinile sau construite ca entităţi posibile de către intelect, sînt singurele realităţi despre care se pot avea cunoştinţe. Putem cunoaşte sau maşinile, sau lumea reală în măsura în care aceasta este reductibilă la modelul unei maşini. Abordările tradiţionale referitoare la raportul dintre Natură şi Artă sînt aici răsturnate cu bună ştiinţă. Arta nu este (cum pretindea o răspîndită tradiţie medievală) „maimuţa naturii", nici nu se află „în genunchi" dinaintea Naturii. Produsele Artei nu sînt nici diferite, nici inferioare faţă de produsele Naturii. Şi Cartesius insistă puternic asupra acestui punct: „Nu există nici o diferenţă între maşinile construite de artizani şi feluritele corpuri care alcătuiesc natura". Atît Cartesius, cît şi Gassendi preiau teza lui Bacon care neagă orice diferenţă de esenţă între obiectele naturale şi obiectele artificiale: „A predominat îndelung părerea că arta este diferită de natură, iar lucrurile artificiale – diferite de cele naturale. [...] Iată însă ce ar trebui să pătrundă adînc în toate minţile: lucrurile artificiale nu diferă de cele naturale prin formă sau esenţă, ci numai prin cauza eficientă".

Dacă lumea este o maşină, nu cade doar imaginea străveche a unei corespondenţe între omul-microcosmos şi universul-macrocosmos, ci şi ideea că lumea este alcătuită după măsura omului. În interiorul noii concepţii asupra raportului Artă – Natură îşi face loc teza că omului îi este refuzată cunoaşterea esenţelor şi a cauzelor ultime, care nu-l priveşte pe om, ci îi este rezervată lui Dumnezeu, ca artizan, constructor sau ceasornicar al lumii. Criteriul *cunoaşterii ca făptuire* şi al identităţii dintre cunoaştere şi construcţie este valabil pentru om, cum este valabil şi pentru Dumnezeu. Intelectul uman are acces deplin la adevărurile matematicii şi geometriei întrucît ele sînt adevăruri construite, însă nu va putea nicicînd accede la *quidditates rerum intimae* şi nici la *arcana naturae*: ştiinţa poate fi şi intenţionează să fie doar cunoaştere fenomenică a lumii. Cunoaştem „adevăratele cauze – scrie Mersenne – doar ale acelor lucruri pe care le putem construi cu mîinile sau cu intelectul". Sigur, Hobbes se plasează pe poziţii foarte diferite, însă este întru totul de acord asupra acestui punct: geometria este demonstrabilă pentru că liniile şi figurile sînt trasate de noi înşine şi, de asemenea, filosofia civilă este demonstrabilă „pentru că noi înşine construim statul". Despre corpurile din natură nu putem enunţa decît ipoteze.

Ideea cunoaşterii ca făptuire şi construire va avea o înrîurire hotărîtoare şi asupra focalizării lumii sociale şi politice. Afirmaţiile lui

Hobbes au fost pe bună dreptate comparate cu afirmaţiile lui Vico despre identitatea *verum-factum*. În *Ştiinţa Nouă*, lumea istoriei îi va apărea lui Giambattista Vico cognoscibilă şi obiect al ştiinţei, întrucît ea este făcută şi construită de către oameni.

Egalitatea inteligenţelor

Pentru toţi exponenţii culturii magice şi alchimice, pentru toţi discipolii tradiţiei hermetice, textele vechii ştiinţe se configurează ca nişte cărţi sacre unde sînt închise taine pe care numai puţini aleşi sau „iniţiaţi" le pot descifra. Adevărul este ascuns în trecut şi în adîncuri şi este cu atît mai de preţ cu cît este mai ascuns. Trebuie căutat şi descifrat dincolo de subterfugiile folosite pentru a-l ţine ascuns de cei ce nu sînt demni de el. Este întotdeauna necesar să se meargă „dincolo de literă", în căutarea unui mesaj din ce în ce mai ascuns. Graniţa dintre figura magicianului şi aceea a preotului apare dificil de determinat. Chiar atunci cînd magia subliniază trăsăturile de „naturalitate" ale operaţiunilor magice, ea nu va reuşi niciodată să se elibereze nici de concepţia ambiguă a metodei ca iniţiere, nici de imaginea magicianului ca fiinţă excepţională, ca „ales".

„Ardoarea oamenilor de a deschide şcoli" i se părea, prin anii '30 din secolul al XVII-lea, lui Jan Amos Komensky (latinizat în Comenius) una dintre trăsăturile noilor vremuri. Din această ardoare decurgea şi „marea înmulţire a cărţilor în toate limbile, aşa încît chiar copiii şi femeile să se poată familiariza cu ele". Angajamentul în favoarea unei cunoaşteri universale, inteligibilă pentru toţi întrucît poate fi comunicată tuturor, devine o temă centrală şi dominantă. Unele convingeri asupra naturii umane, asupra căilor de acces către adevăr, asupra procedeelor cunoaşterii sînt exprimate cu un radicalism ce poate apărea deconcertant acelor cercetători care au subestimat prezenţa tradiţiei hermetice şi ponderea exercitată asupra culturii (inclusiv ştiinţifice) de naturalismul magic. Aceste convingeri apar în cadrul unor perspective diferite şi au semnificaţii diferite, dar, independent de originile lor, contribuie la afirmarea şi consolidarea unei imagini a ştiinţei în măsură să combată cu spor tradiţia magico-alchimică, să se propună ca *o alternativă* faţă de aceasta din urmă, să opună imaginii înţeleptului caracteristic pentru această tradiţie o imagine nouă.

Cele trei idei centrale ale noii imagini a cunoaşterii sînt: 1) pentru a accede la ştiinţă şi la adevăr nu este defel necesar un proces de iniţiere religioasă, nici nu trebuie dispreţuită acea parte a naturii omeneşti care e „numai omenească" şi nici nu este necesară apartenenţa la aleşi sau la „iluminaţi": este suficientă pur şi simplu apartenenţa la specia umană; 2) procedeele de acces către adevăr sau „metodele" nu

sînt inaccesibile, secrete, incomunicabile sau complicate: dimpotrivă, ele sînt „modeste", „simple" sau „umile", pot fi expuse făcînd uz de un limbaj limpede şi tocmai de aceea sînt accesibile tuturor, în linie de principiu, dacă nu de fapt; 3) toate fiinţele omeneşti pot, în consecinţă, să acceadă la cunoaştere şi la adevăr, cunoaşterea ştiinţifică nu se aseamănă cu o revelaţie sau cu o experienţă mistică inefabilă; ea este doar explicitarea unor potenţialităţi prezente în toţi, iar ştiinţa (cum vor spune Arlauld şi Nicole în *Eléments de géometrie*) constă numai în „a duce mai departe ceea ce ştim în mod natural".

Adevărurile care sînt numite noţiuni comune, scrie Descartes în *Principia philosophiae*, pot fi recunoscute de multă lume limpede şi lămurit. Pentru anumiţi oameni, aceste adevăruri nu se dovedesc destul de evidente, dar acest lucru nu ţine nicidecum de faptul „că facultatea de a cunoaşte a unora dintre oameni se întinde mai mult decît aceea existentă în egală măsură în toţi". Ţine doar de prejudecăţile dobîndite în copilărie, iar de acestea este foarte greu să scapi. Abia dacă este cazul să facem apel la celebrul început din *Discours sur la méthode*, care afirmă că bunul-simţ este „lucrul cel mai bine distribuit din lume". Prin natură, facultatea de a distinge adevărul de fals este egală pentru toată lumea. Diversitatea opiniilor nu decurge „din faptul că unii sînt mai raţionali decît alţii", ci numai din faptul că se urmează căi diferite şi nu se iau în consideraţie aceleaşi lucruri. În ceea ce-l priveşte, Cartesius „nu s-a lăudat niciodată că inteligenţa lui ar fi cu ceva mai desăvîrşită decît nivelul comun", el afirmînd că opiniile prezente în scrierile sale sînt „simple şi conforme cu bunul--simţ". Noua metodă este prezentată ca un ansamblu de reguli „sigure şi uşoare". Doctrina care expune regulile acestei metode nu trebuie ascunsă şi acoperită „pentru a ţine departe vulgul", ci împodobită şi gătită aşa încît „să izbutească să-i fie pe plac inteligenţei omeneşti". Dată fiind legătura existentă între cunoştinţe, pentru a se începe de la cele mai simple şi a se înainta din treaptă în treaptă, „nu-i nevoie să ai multă îndemînare şi pricepere ca să le găseşti". Expunerea metodei trebuie să procedeze prin raţionamente „limpezi şi comune", iar adevărurile atinse „vor avea în lume un curs asemănător cu acela al monedei, care nu-i mai puţin valoroasă atunci cînd iese din punga unui ţăran". Mulţi oameni nu se ocupă cu căutarea înţelepciunii; aceasta ţine de faptul că ei „nu speră să reuşească şi nu ştiu cît sînt de capabili s-o facă".

Opunîndu-şi propria filosofie celei „prin care se fac pietrele filosofale", Thomas Hobbes afirmă că „filosofia, adică raţiunea naturală, le este înnăscută tuturor" şi că raţiunea „nu-i mai puţin naturală decît pasiunea şi este aceeaşi la toţi oamenii". Puţinele elemente primare ale filosofiei sînt „seminţele" din care se va putea dezvolta o filosofie adevărată. Acele seminţe sau prime fundamente îi apar „umile, aride, aproape diforme". Adresîndu-se prietenului cititor, el

scrie că „filosofia este fiica minţii tale, este încă informă în tine însuţi". Metoda construită de Hobbes poate fi folosită de oricine: „De vei voi, o vei putea folosi şi tu".

Tocmai la Mersenne, neobositul „secretar al Europei cultivate", găsim exprimată într-o formă deosebit de eficientă ideea, radical antimagică şi antiocultistă, a egalităţii inteligenţelor: „Un om nu poate face nimic din ceea ce un altul poate face la fel, iar fiecare om conţine în sine tot ceea ce este necesar pentru a filosofa şi a raţiona despre orice".

Chiar dacă istoricii gîndirii politice nu şi-au dat întotdeauna seama, teza egalităţii inteligenţelor dinaintea adevărurilor ştiinţei avea puternice valenţe politice. În toate fiinţele omeneşti, va spune Pufendorf, este prezent un principiu interior de a se guverna singure, şi toţi oamenii, în măsura în care sînt susceptibili de determinare, sînt fiinţe inteligente: „Nu mă pot convinge că numai excelenţa de la natură este suficientă pentru a-i da unei fiinţe dreptul să impună o obligaţie oarecare altor fiinţe care au, ca şi ea, un principiu interior de a se guverna singure". Teza egalităţii dinaintea adevărului implica renunţarea la imaginea, prezentă în hermetism şi în numeroase filosofii de obîrşie aristotelico-averroistă, a unei separări nete între „filosofi" şi oamenii din popor, „asemănători unor bestii", cărora li se potrivesc povestirile despre miracole, îngeri şi diavoli, pentru care, cum scrisese Pomponazzi, sînt necesare basmele „spre a-i îndemna către bine şi a-i îndepărta de rău, aşa cum se face în cazul copiilor, cu aşteptarea recompensei şi cu teama de pedeapsă".

După epoca lui Bacon şi Cartesius, a lui Hobbes, Mersennes şi Galilei, orice formă de cunoaştere care să teoretizeze secreteţea în numele inaccesibilităţii, care să conceapă ca „supraomeneşti" dificultăţile întîmpinate pe calea cunoaşterii, care să afirme caracterul iniţiatic al accesului la adevăr şi posibilitatea pentru foarte puţini de a ajunge la *episteme* va apărea legată în mod structural şi iremediabil de teza, de natură politică, conform căreia oamenii nu sînt în măsură să se conducă singuri şi au nevoie, asemenea copiilor, de basme care să-i ţină departe de adevăr.

Ideea egalităţii inteligenţelor devine parte integrantă şi constitutivă a imaginii moderne a ştiinţei. Aşa cum se întîmplă cu toate ideile asociate sau identificate cu anumite valori, ea continuă să ne ofere şi astăzi linii de orientare. Cînd ambiguitatea şi obscuritatea limbajului devin esenţiale pentru o filosofie, iar limpezimea limbii este evitată în mod programatic şi condamnată în mod explicit ca fiind un simplu semn de bun-simţ sau de superficialitate; cînd tema „privirii spre trecut", afirmarea unei Ştiinţe Oculte Originare şi imaginea unui Adevăr care se află la Începutul Vremurilor devin marile idei călăuzitoare şi motivele centrale ale unei filosofii; cînd, în sfîrşit, este teoretizată o diferenţă de esenţă între aleşi şi pneumatici (care pot accede la acea Ştiinţă, pot trăi „clipele" şi pot întrezări şi arăta Destinul) şi aceia

care rămîn pentru totdeauna mărginiţi în temporalitatea cotidianului şi sînt capabili numai prin intelect, însă cu totul incapabili în Gîndire; cînd toate acestea se petrec *în acelaşi timp* sau într-o aceeaşi filosofie, atunci străvechea Tradiţie Hermetică (chiar în plin secol XX) îşi dezvăluie prezenţa nestinsă, îşi arată persistenţa operantă, îşi celebrează triumfurile tîrzii.

Ştiinţa şi „învăţaţii memoriei"

După cum a afirmat Ludwig Fleck încă din îndepărtatul an 1935, cu cît mai puternic structurat se prezintă un domeniu al cunoaşterii, cu atît conceptele folosite în cadrul său devin mai coerente cu întregul şi mai susceptibile de definiţii reciproce care să trimită mereu de la una la alta. Această reţea de concepte face loc, în aşa-numitele ştiinţe „mature", unui soi de ţesături inextricabile, care nu mai seamănă cu un ansamblu de fraze, ci cu „structura unui organism". În această structură, fiecare parte separată îndeplineşte o funcţie specifică. La un anumit interval de la naştere şi la capătul unui ciclu de evoluţie, atunci cînd o ştiinţă s-a aşezat în specificitatea proprie şi a fost recunoscută ca atare, fazele iniţiale ale dezvoltării sale nu mai apar uşor inteligibile: începutul este înţeles şi exprimat în feluri foarte diferite de cum fusese înţeles şi exprimat de-a lungul primilor paşi ai procesului.

Cu mult mai aproape de noi, Thomas Kuhn a reluat aceste teme, subliniind faptul că oamenii de ştiinţă au tendinţa de a-şi situa propria activitate sub semnul unei concepţii liniare despre progres. Ei îşi rescriu neîncetat manualele, însă rescriu „o istorie în sens invers". De ce oare să se acorde valoare unor lucruri care, prin statornicia şi inteligenţa unor întregi generaţii de cercetători, au putut fi abandonate? De ce să fie aşezate în rîndul lucrurilor demne de a fi amintite nenumăratele „erori" de care este plină istoria ştiinţei? În ideologia profesiunii ştiinţifice – concluzionează Kuhn – este profund înrădăcinată o subestimare a istoriei. Noile descoperiri provoacă îndepărtarea cărţilor şi revistelor „depăşite" din poziţia lor activă într-o bibliotecă ştiinţifică şi deplasarea lor într-o magazie. O dată găsită soluţia unei probleme, tentativele precedente de a o găsi îşi pierd contactul cu cercetarea, devenind „un bagaj excedentar, o povară inutilă". Faţă de propriul lor trecut, artiştii şi savanţii prezintă reacţii net divergente: „Succesul lui Picasso nu a trimis pînzele lui Rembrandt în pivniţele muzeelor de artă". Spre deosebire de artă, „ştiinţa îşi distruge trecutul".

Afirmarea necesităţii de a uita trecutul şi opunerea ştiinţei faţă de istorie sînt în realitate mai vechi decît se gîndeau Ludwig Fleck în anii '30 şi Thomas Kuhn în anii '60 ai secolului nostru. Putem descoperi amîndouă aceste atitudini, împreună cu înflorirea unei adevărate polemici împotriva istoriei, la începutul epocii moderne, în anii ce au marcat apariţia imaginii moderne a ştiinţei.

Galilei îi opune pe filosofii naturali „istoricilor" sau „învăţaţilor memoriei". Mentalitatea acestora din urmă se caracterizează prin nevoia continuă de a face apel la o călăuză. Imaginea pe care Galilei o opune acestei mentalităţi este aceea a unor cercetători care, spre deosebire de orbi, nu au nevoie de nici o călăuză: „Dacă ţineţi să continuaţi să studiaţi în felul acesta, lăsaţi deoparte numele de filosofi şi numiţi-vă sau istorici, sau învăţaţi ai memoriei, căci nu se cade ca aceia care nu filosofează niciodată să uzurpe onoratul titlu de filosof". Mărturiile altora nu au nici o valoare în faţa criteriului adevăratului şi falsului: „Chemarea atîtor martori nu serveşte la nimic, întrucît noi nu am negat niciodată că mulţi au scris sau au crezut acest lucru, ci am afirmat că respectivul lucru este fals".

Se pare că trebuia să alegi: ori să fii om de ştiinţă, ori să fii istoric; ori să crezi în distincţia adevărat – fals, ori să invoci mărturii; ori să cunoşti natura, ori să cunoşti istoria. În această privinţă, Descartes gîndeşte la fel: „Nu vom reuşi niciodată să fim filosofi dacă vom fi citit toate argumentările lui Platon şi Aristotel fără a fi în stare să aducem o judecată sigură asupra unui lucru: în acest caz, vom dovedi că am învăţat nu ştiinţele, ci istoria". Istoria este ceea ce a fost deja inventat şi este consemnat în cărţi, pe cînd ştiinţa este abilitatea de a rezolva probleme, este „descoperirea a tot ceea ce mintea omenească poate descoperi". A conversa cu oamenii altor veacuri – va mai spune Descartes – „este aproape totuna cu a călători, [...] dar atunci cînd întrebuinţezi prea mult timp pentru călătorii devii în cele din urmă străin de propria ţară, şi astfel cine este prea curios faţă de lucrurile din trecut devine, de cele mai multe ori, foarte necunoscător în cele prezente". Şi lui Malebranche istoricii îi apar ca nişte oameni înclinaţi către „lucrurile rare şi îndepărtate", care „ignoră adevărurile cele mai necesare şi mai frumoase".

Pentru Spinoza, adevărul şi rigoarea din geometrie aparţin unei lumi care nu depinde de aprobarea spectatorilor sau de chestiunile temporale. Această rigoare şi acest adevăr devin un model ce poate fi extins pentru toată cunoaşterea. Adevărul implică o irelevanţă absolută a contextelor, a evenimentelor desfăşurate în timp. *Cum* s-a ajuns la adevăr nu prezintă nici o importanţă:

> Euclid, care nu a scris decît lucruri cît se poate de simple şi de inteligibile, este înţeles cu uşurinţă de oricine, în orice limbă. Pentru a-i înţelege gîndirea şi a dobîndi certitudinea asupra adevăratului său sens, nu-i nevoie să posezi o cunoaştere deplină a limbii în care a scris, ci este suficientă o cunoaştere obişnuită, aproape rudimentară, şi nu este necesar să cunoşti viaţa, studiile, obiceiurile autorului, nici limba, destinatarul şi timpul în care a scris-o, soarta cărţii şi diferitele ei capitole şi nici cum şi prin a cui hotărîre a fost aprobată. Iar ceea ce spunem aici despre Euclid trebuie spus despre toţi cei care au scris despre subiecte prin natura lor inteligibile.

Modelul urmărit are o structură în care teoriile nu se înlocuiesc pur şi simplu una pe alta, ci se integrează pe baza unei generalităţi crescătoare. Leibniz crede că şi în filosofie va putea fi abandonată opoziţia dintre şcoli şi că se va putea renunţa la însăşi existenţa şcolilor. Filosofia va deveni, la rîndul ei, o formă de cunoaştere în măsură să crească prin integrări succesive: „În filosofie vor dispărea şcolile, la fel cum au dispărut în geometrie. Observăm cum, în realitate, nu există adepţi ai lui Euclid, ai lui Arhimede sau ai lui Apolonius şi că Arhimede şi Apolonius nu şi-au propus să răstoarne principiile predecesorilor lor, ci să le facă să progreseze (*les augmenter*)".

Pascal crede că există ştiinţe care ţin de memorie şi care apelează la autoritate şi ştiinţe care se bazează pe raţionament şi în care autoritatea nu are nici o valoare. Istoria, geografia, jurisprudenţa şi teologia aparţin de primul grup, „ţin de memorie şi sînt pur istorice". Ele au ca principii „ori faptul pur şi simplu, ori instituţia divină, ori pe cea omenească". Asupra subiectelor tratate de ele „numai autoritatea ne poate lumina", şi despre ele „se poate avea o cunoaştere deplină, la care nu mai poate fi adăugat nimic". Geometria, aritmetica, muzica, fizica, medicina şi arhitectura aparţin celui de-al doilea grup, ele „ţin de raţionament" şi au ca scop „cercetarea şi descoperirea unor adevăruri ascunse". Aici „autoritatea este inutilă" şi numai raţiunea cunoaşte, mintea este liberă să-şi desfăşoare capacităţile, iar „invenţiile pot fi fără sfîrşit şi fără întrerupere". Creşterea, progresul, noutatea şi invenţia caracterizează numai ştiinţele din cel de-al doilea grup: anticii le-au schiţat, iar noi le vom lăsa urmaşilor într-un stadiu mai bun decît cel în care le-am găsit. Natura „este mereu la fel, dar nu este întotdeauna la fel de cunoscută". Adevărul „nu începe să existe atunci cînd a început a fi cunoscut" şi este „întotdeauna mai vechi decît toate opiniile care au existat despre el".

Machinae novae, *Nova de universis philosophia*, *De mundo nostro sublunari philosophia nova*, *Novum organum*, *Astronomia nova*, *Novo theatro di macchine*, *Discorsi intorno a due nove scienze*, *Scienza nova*: termenul *novus* se repetă aproape obsedant în mai multe sute de cărţi dedicate filosofiei şi ştiinţelor publicate între epoca lui Copernic şi cea a lui Newton. Este descoperită o Lume Nouă, populată de oameni necunoscuţi, de animale şi plante noi. Este descoperit „un mare număr de stele noi şi noi mişcări, complet necunoscute astronomilor antici". Microscopul „înfăţişează noi lumi şi tărîmuri necunoscute vederii noastre". Există un raport complex între „redescoperirea anticilor" şi „sentimentul noutăţii", care caracterizează cultura aşa-numitei Renaşteri. Refuzul caracterului *exemplar* al culturii clasice (tema asupra căreia insistaseră toţi umaniştii) capătă tonuri puternic polemice, configurîndu-se în multe cazuri ca un refuz:

De Grec et de Latin, mais point de connaissance
on nous munit la teste en notre adolescence.

„Vindeţi-vă casele şi hainele, ardeţi-vă cărţile”, scrisese în 1571 paracelsianul Petrus Severinus. Polemica împotriva culturii livreşti va ajunge – pînă la Robert Boyle şi mai departe – să se transforme într-o invectivă împotriva oricărei tradiţii, făcînd loc unei forme de „primitivism ştiinţific” în care experimentele din cuptoare şi atelierele artizanilor sînt opuse bibliotecilor, studiilor istorice şi literare şi chiar cercetărilor teoretice.

Anticii au urmat o cale greşită:

> Dacă aş declara că vă pot oferi ceva mai bun decît anticii, după ce am apucat-o pe aceeaşi cale pe care au urmat-o şi ei, n-am putea evita stabilirea unei confruntări sau a unei provocări în legătură cu inteligenţa, cu meritul, cu capacitatea... Un şchiop care urmează calea cea bună ajunge, cum se spune, înaintea unui alergător care urmează o cale greşită. Amintiţi-vă că problema priveşte calea de urmat, şi nu forţele, şi că noi susţinem nu rolul unor judecători, ci al unor călăuze.

Lui Bacon i se pare necesar „să renunţăm la caracteristica noastră de oameni docţi şi să încercăm să devenim oameni obişnuiţi”. Cartesius crede că cei care n-au studiat niciodată pot judeca „cu mult mai solid şi mai limpede” decît cei care au frecventat şcolile unde se transmite cunoaşterea tradiţiei. Hobbes consideră că situaţia culturii vremii sale este de aşa natură, încît cineva se poate gîndi că neînvăţaţii „care resping filosofia” sînt nişte oameni „cu o judecată mai sănătoasă” decît cei ce se ocupă cu dispute după maniera scolastică.

Intelectul trebuie corectat, trebuie distruse falsele imagini care îl asaltează şi care parcă s-au încrustat în el, opacizînd ceea ce iniţial era curat şi lucitor, trebuie curăţate minţile, trebuie să devenim asemenea copiilor, trebuie explicitată o filosofie care în mod potenţial este prezentă în fiecare dintre noi, trebuie să ne bizuim pe bunul-simţ, care este „lucrul cel mai bine rînduit din lume” şi care este „de la natură egal la toţi oamenii”. Ceea ce s-a învăţat în şcoli şi universităţi trebuie uitat, cum trebuie uitate multe secole de istorie. Ele vor fi îngropate în acele tenebre care vor însoţi pentru mai bine de două sute de ani imaginea unui Ev Mediu „întunecat”, împletit cu barbarii şi superstiţii. Există o tradiţie, iar în această tradiţie există unele personaje ce trebuie date uitării pentru totdeauna:

> Este necesar să-i ţinem departe pe toţi falşii filosofi mai plini de basme decît poeţii chiar, siluitori ai spiritelor şi falsificatori ai lucrurilor, şi, mai mult încă, pe toţi sateliţii şi paraziţii lor, şi toată această gloată venală de profesori. Cum se va face auzit adevărul, cînd aceştia stîrnesc atîta zarvă cu raţionamentele lor nechibzuite şi nearticulate? Cine îmi poate sugera formula prin care să-i pot da uitării?

Imaginea medievală a piticilor de pe umerii uriaşilor este încărcată de ambiguitate. Desigur, vedem mai departe decît Platon şi Aristotel, dar *sîntem pitici*, condamnaţi să rămînem aşa în comparaţie cu acei

uriaşi inegalabili. Teza despre „superioritatea” modernilor va căpăta forme şi tonuri felurite, însă în numeroase texte încolţeşte ideea că primii locuitori ai Pămîntului erau nişte oameni necioplіţi, incapabili să se mişte pe terenul „raţiunii lămurite”. O sentinţă lapidară a lordului cancelar exprimă toate temele pomenite pînă aici. Această sentinţă exprimă acea dimensiune care a devenit una dintre trăsăturile esenţiale ale ştiinţei şi care, încă de la începutul epocii moderne, pătrunde ca parte integrantă a imaginii sale. Uitarea trecutului, depăşirea a ceea ce s-a spus în trecut se configurează ca valori ale cunoaşterii ştiinţifice. Dinaintea noastră avem lumina naturii. Înapoia noastră avem bezna trecutului. Interesul este orientat spre viitor, nu spre trecut. Nu contează ce s-a făcut. Trebuie văzut ce se poate face. *„Scientia ex naturae lumine petenda, non ex antiquitatis obscuritate repetenda est. Nec refert quid factum fuerit. Illud videndum quid fieri possit.”*

Portretul „omului de ştiinţă”

Treptat, în secolul al XVII-lea, în Europa s-au format nu numai o imagine a ştiinţei, ci şi un „portret” al filosofului natural. Acest portret era foarte diferit de cel al filosofului sau înţeleptului antic, dar şi de cel al sfîntului, călugărului, profesorului din universitate, gentilomului de curte, principelui desăvîrşit, artizanului, umanistului sau magicianului. Scopurile teoretizate de grupurile intelectuale compozite care au contribuit la dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice au fost, neîndoielnic, diferite de acelea ale sfinţeniei individuale, nemuririi literare sau excepţionalei personalităţi „demonice”.

O răbdare castă, o modestie naturală, manierele grave şi studiate, o mare capacitate de înţelegere a celorlalţi, o milostenie surîzătoare faţă de ei: acestea sînt elementele constitutive ale portretului omului de ştiinţă schiţat de Bacon. Găsim scris, în *Refuzul filosofiilor*:

> Adunarea era alcătuită din circa cincizeci de membri, printre care nu se număra nici un adolescent; erau cu toţii maturi şi toţi purtau pe chip semnele probităţii şi demnităţii. [...] Cînd a intrat, i-a găsit ocupaţi cu dialoguri amicale, şi totuşi ei şedeau pe nişte scaune rînduite în ordine, părînd că aşteaptă sosirea cuiva. Puţin mai tîrziu a intrat un om cu o înfăţişare cum nu se poate mai liniştită şi senină, dar al cărui chip exprima compasiune. [...] El s-a aşezat nu la o tribună sau la o catedră, ci împreună cu ceilalţi, şi a început astfel să se întreţină cu adunarea.

Portretul „noului învăţat” propus de Bacon se aseamănă, fără îndoială, mai mult cu acela al lui Galilei sau Einstein, decît cu acela al turbulentului Paracelsus sau al neliniştitului şi aventurosului Cornelius Agrippa. Expresia titanică a magicianului Renaşterii pare să fie acum înlocuită de o împăcare clasică şi de o atmosferă asemănătoare aceleia din „conversaţiile” primilor umanişti.

Nici stilul discuţiei dintre protagoniştii cartezienei *Recherche de la vérité* nu are în el nimic iniţiatic. Este „stilul conversaţiilor obişnuite, în care, cu familiaritate, fiecare le dezvăluie amicilor ce are mai bun în gîndire". La acest ton „familiar" fac apel Salviati şi Sagredo, care combat de partea noii ştiinţe în *Dialogul* galileian. În plus faţă de această atmosferă umanistă civilizată şi politicoasă, în scrierile lui Bacon există o dublă conştiinţă: aceea că, slujindu-se de tehnică şi de colaborarea dintre cercetători, fiinţele omeneşti vor putea dispune de o putere nemăsurată şi aceea că teatrul acţiunilor omeneşti nu mai este doar un oraş sau o naţiune, ci lumea întreagă.

Ştiinţă şi politică

Zadarnic i-a îndemnat Galilei pe teologii vremii sale să „ia seama la diferenţa dintre doctrinele opinabile şi cele demonstrative". Cei ce profesează ştiinţe demostrative nu au posibilitatea să-şi „schimbe părerile după bunul plac"; „între comanda dată unui matematician sau filosof şi cea dată unui negustor sau legist" este o mare deosebire, „iar concluziile demonstrative legate de lucrurile din natură şi din Cer nu se pot schimba cu aceeaşi uşurinţă ca părerile legate de ceea ce este legal sau nu într-un contract, într-o rentă perpetuă sau într-un schimb".

Presiunea exercitată de puterea politică asupra ştiinţei (cînd, cum mai scria Galilei, „persoane care nu au nici un habar într-o ştiinţă sau meserie se pomenesc judecători peste cei ce se pricep") are efecte devastatoare, mai cu seamă atunci cînd, aşa cum s-a întîmplat în secolul al XVII-lea şi cum s-a petrecut şi în secolul nostru, religiile, ideologiile sau filosofiile au fost concepute ca viziuni totalizante sau pietre de încercare pentru judecarea adevărului sau falsităţii oricărui fel de teorie.

Cosmologia infinitistă de obîrşie copernicană propovăduită de Giordano Bruno, pe de o parte, şi „filosofia mecanică", de cealaltă parte, păreau să pună în discuţie unele probleme centrale ale tradiţiei creştine: centralitatea omului în univers în primul caz şi prezenţa finalităţilor şi a scopurilor în univers în cel de-al doilea.

Cînd situaţia contradictorie dintre putere şi ştiinţă (ce are un caracter structural) se transformă într-o confruntare deschisă, oamenilor de ştiinţă li se oferă o serie de soluţii oarecum obligatorii: 1) afirmarea unei distincţii nete şi a unei separaţii între politică şi ştiinţă sau între religie şi ştiinţă; 2) disimularea sau camuflarea doctrinelor bănuite că sînt periculoase; 3) eliminarea cercetărilor şi problemelor ce pot conduce la aderarea la soluţii deja „condamnate" sau la luări de poziţie opuse faţă de cele pe care puterea le consideră acceptabile. Toate aceste soluţii au fost adoptate în diferite moduri de filosofii naturali şi de savanţii secolului al XVII-lea.

Afirmarea diferenţei şi a separaţiei se realizează în moduri diferite în ţările catolice şi în cele protestante. Va merita efortul de a examina pe scurt două cazuri exemplare, care au avut, ambele, o mare rezonanţă: Galilei şi Bacon.

În celebra scrisoare din 1613 către Benedetto Castelli, Galilei formula o serie de teze: 1) Dinaintea textului sacru nu ne putem opri la semnificaţia simplă a cuvintelor, dat fiind că multe propoziţii sînt „potrivite după nepriceperea vulgului". 2) În discuţiile ştiinţifice, Scriptura trebuie să fie consultată „în ultimul rînd". De fapt, Dumnezeu se exprimă prin intermediul Scripturii şi prin intermediul Naturii. Trebuie să se ţină seama că, în timp ce Scriptura este potrivită după înţelegerea oamenilor, iar cuvintele sale au semnificaţii diferite, Natura este „inexorabilă şi imutabilă" şi nu se preocupă că raţiunile şi modalităţile sale de operare „sînt sau nu expuse capacităţilor omeneşti". 3) Natura are în sine o coerenţă şi o rigoare absente în Scriptură: „Nu orice cuvînt din Scriptură este legat de condiţii atît de severe ca orice efect din Natură". „Efectele naturale" pe care experienţa ni le scoate în faţă sau care apar dovedite prin demonstraţiile necesare nu pot fi în nici un fel „puse la îndoială pentru locuri din Scriptură care au în cuvinte o înfăţişare diferită". 4) Misiunea „înţelepţilor expunători" ai textului sacru – ţinînd seama că cele două adevăruri, al Scripturii şi al Naturii, nu se pot contrazice – este aceea de „a se strădui pentru a găsi adevăratele sensuri ale pasajelor sfinte" care să fie în acord cu concluziile verificate şi demonstrate. Pe lîngă aceasta, dat fiind că Scriptura admite o serie de expuneri „îndepărtate de sunetul literal" şi că nu sîntem nicidecum siguri că toţi interpreţii sînt inspiraţi de Dumnezeu, ar fi prudent să nu se permită nimănui folosirea unor pasaje din Scriptură pentru a sprijini sau declara adevărate concluziile naturale, care ar putea fi falsificate pe viitor. 5) Scriptura urmăreşte să-i convingă pe oameni de acele adevăruri care sînt necesare pentru mîntuire, dar nu este nicidecum necesar să se creadă că informaţiile ce se pot obţine prin simţuri, vorbirea şi intelectul (cu care Dumnezeu ne-a înzestrat) ne sînt furnizate de Scriptură.

Limitarea asumată a ştiinţei la planul lucrurilor naturale, recunoaşterea unei semnificaţii morale indispensabile a adevărurilor ştiinţei, respectul pentru dimensiunea supranaturalului, toate acestea nu puteau servi, şi nici n-au servit, la a face ca afirmaţiile lui Galilei să apară primejdioase şi subminante. În ochii apărătorilor puterii dobîndite de instituţii, ele înclinau să frîngă acea sudură dintre filosofie şi teologie care, de secole, părea să-i garanteze Bisericii funcţia de călăuză nu doar a conştiinţelor, ci şi a ştiinţei şi culturii. Desigur, lucrurile nu erau îmbunătăţite cu nimic prin bravura cu care Galilei îşi încheia scrisoarea, încercînd să-şi dividă adversarii prin susţinerea ideii că doctrina copernicană se acorda cu textul Bibliei mult mai lesne decît teoria aristotelico-ptolemaică.

Galilei a oscilat întotdeauna între un exces de siguranţă şi o înclinaţie spre sofisme. Nu i-a fost întotdeauna lămurit sensul marii probleme care se deschisese. În ce sens era ruptă tradiţionala sudură dintre filosofie şi teologie? În clipa în care limbajul riguros al naturii era opus limbajului metaforic al Bibliei, filosofii naturali nu deveneau singurii interpreţi autorizaţi şi ai semnificaţiilor acelor metafore? Nu cumva ei sînt cei ce trebuie să le indice interpreţilor Scripturii acele „sensuri" care se acordează cu adevărurile naturale? Iar dacă Biblia conţine *numai* propoziţii necesare pentru mîntuire, ce sens avea afirmaţia că celebrul pasaj din Iosua „ne dovedeşte lămurit *falsitatea* şi *imposibilitatea* lumescului sistem aristotelic şi ptolemaic"?

Între anii 1608 şi 1620, Francis Bacon îşi dăduse seama, la rîndul său, că tipul de cunoaştere pe cale de a se naşte presupunea o ruptură hotărîtă faţă de orice formă de teologie cu pretenţii sistematice şi totalizante. În viziunea lui, faptul că „litigioasa şi dezordonata filosofie a lui Aristotel a fost încorporată în religia creştină" constituie indiciul unei decadenţe a cunoaşterii şi semnul unei atitudini vinovate moral. Dacă se stabileşte un „pact" sau o „fuzionare" între teologie şi filosofie, se dă viaţă unei uniuni în acelaşi timp „nelegiuite" şi „false". De fapt, acest pact include „numai doctrinele deja asumate actualmente", iar toate noutăţile sînt, în consecinţă, „excluse şi exterminate". Adevărurile ştiinţei nu trebuie căutate în Scriptură, nefiind nici permis, nici posibil ca în textul sacru să se caute o filosofie naturală. Cei ce se dedică acestui tip de fapte fac loc nu numai unei „filosofii fantastice", ci şi unei „religii eretice".

Teologia se ocupă de cunoaşterea cărţii *cuvîntului* lui Dumnezeu, iar filosofia naturală de aceea a lucrărilor sale. Cerul şi pămîntul, care sînt lucruri temporale, nu trebuie căutate în cuvîntul lui Dumnezeu, care este etern. Apelînd la *Matei* (22, 29), Bacon insistă îndelung asupra distincţiei dintre *voinţa* şi *puterea* lui Dumnezeu. Cartea Scripturii dezvăluie voinţa lui Dumnezeu, iar cartea naturii – puterea lui. Studierea naturii nu oferă nici o lumină asupra esenţei şi voinţei lui Dumnezeu. Studierea naturii produce *cunoaştere*, dar, în ce-l priveşte pe Dumnezeu, nu produce cunoaştere, ci numai *minunare*, aceasta reprezentînd un soi de „ştiinţă întreruptă". Opiniile ştiinţifice moderne nu se pot regăsi în textul sacru; prin urmare, nu are nici un sens căutarea unei semnificaţii a textului care, din cînd în cînd, să se acorde cu adevărurile descoperite din ştiinţă. Aceasta din urmă poate întări însă adevărul creştin suscitînd minunarea dinaintea ordinii şi armoniei creatului. Această imagine a ştiinţei îşi va găsi expresie mai cu seamă în scrierile lui Robert Boyle şi ale lui John Ray. În cultura engleză, ea îşi va păstra poziţia centrală pînă în epoca lui Darwin.

În istoria ideilor şi în istoria ştiinţei, anul 1633 rămîne ca un an hotărîtor. La cîteva luni după condamnare (la sfîrşitul lui noiembrie), Cartesius îi scrie lui Mersenne că „aproape s-a hotărît să-şi ardă toate

documentele ori, cel puţin, să nu lase pe nimeni să le vadă". El preferă să-şi suprime scrierea decît să o facă să apară alterată, dat fiind că nu ar dori pentru nimic în lume să se găsească în ea „chiar şi un singur cuvînt dezaprobat de Biserică". Într-o scrisoare din 10 ianuarie, el revine asupra temei. Tezele din tratatul său (printre care se află şi opinia despre mişcarea Pămîntului) depind atît de strîns una de alta, „încît este suficient să ştii că una este falsă ca să-ţi dai seama că toate raţionamentele de care m-am folosit nu au valoare". Concluzia este semnificativă, ea conducîndu-ne la tema „disimulării": „Dorinţa pe care o am de a trăi liniştit şi de a-mi continua viaţa pe care am început-o sub deviza *bene vixit qui bene latuit* face ca eu să nu deplîng timpul şi strădania depuse ca să-l scriu".

Tema „disimulării" în ştiinţa scolului al XVII-lea ar solicita o cercetare amplă, care n-a fost încercată niciodată pe scară largă. Textul din *Dialogul despre sistemele mari* nu lasă dubii asupra dimensiunii ontologice a tezelor galileiene şi a referirii lor la lumea reală, însă Galilei, în paginile adresate *Către cititorul înţelept*, începea cu o referire la „salutarul edict" din 1616. Cineva, continua el, „a afirmat cu îndrăzneală" că tratatul ar fi fost „nu produsul unui examen judicios, ci al unei pasiuni prost informate", şi s-a mai spus că „nişte sfătuitori complet nepricepuţi în observaţiile astronomice nu trebuiau să dea buzna în a interzice şi a pune plumb în aripile minţilor speculative". Astfel de lamentaţii erau însă temerare. Scopul *Dialogului* este „să arate naţiunilor străine că în această materie se ştie tot atît de mult în Italia, şi mai cu seamă la Roma, pe cît pot să-şi fi închipuit vreodată priceputii de peste munţi". Partea copernicană, încheia Galilei, dezminţindu-şi toate aserţiunile precedente referitoare la adevărul sistemului copernican, a fost luată „procedînd în pură ipoteză matematică". Disputa se deplasa din planul realului în acela al posibilului, din acela al astronomiei ca fizică în acela al astronomiei ca pură construcţie matematică. Doctrina mareelor, care pentru Galilei constituia o dovadă hotărîtoare a mobilităţii Pămîntului, devenea o „fantezie ingenioasă".

Înainte de condamnarea din 1616, Galilei formulase un program foarte diferit. Scriindu-i lui Pietro Dini în mai 1615, el afirmase că exista o singură modalitate „cît se poate de grabnică şi de sigură" de a dovedi că doctrina copernicană nu contrazice Scriptura: „Să arătăm cu o mie de dovezi că ea este adevărată şi că doctrina potrivnică nu poate rezista în nici un chip". Întrucît două adevăruri nu pot sta în raport de contrarietate, este necesar ca teza copernicană şi Scriptura „să fie cît se poate de concordante". La rîndul său, Descartes, într-un fragment ce datează din 1630, afirmase că, pe baza „fanteziilor" sale, el era în măsură să explice primul capitol din *Geneză* mult mai bine decît alţi interpreţi. El îşi propunea să arate clar că „descrierea apariţiei lumii" care-i aparţinea concorda mult mai bine decît aceea a lui Aristotel „cu toate adevărurile credinţei". Asemenea lui Galilei, el nu

va urma această cale. La rîndul său, va abandona referirile la lumea reală, pentru a intra în lumea posibilelor. Își va prezenta cosmologia ca pe o „ipoteză poate foarte îndepărtată de adevăr". Va face referire la o lume imaginară. El nu ține nicidecum, asemenea altor filosofi, să explice „lucrurile care efectiv există în lumea reală", ci numai să „închipuie o lume după bunul plac". El povestește un basm. În basmul despre formarea unui univers imaginar nu-și mai găsesc loc – tocmai pentru că este vorba de un basm și de o lume ireală – nici Dumnezeu, nici Moise. Ca un bun elev al iezuiților, Descartes nu uită totuși să le insinueze cititorilor bănuiala că basmul său ar putea spune despre lumea reală mai multe decît spun filosofiile care au pretenția că o descriu.

Izolarea celor mai primejdioase teme a fost subliniată în mai multe rînduri de către istoricii științei. Amintind despre vizita pe care o întreprinsese la învățații italieni, John Milton a spus că aceștia îl invidiau pentru faptul că el trăia în Anglia, „în timp ce ei deplîngeau starea de servitute la care ajunsese știința în patria lor". După neîndoielnicele excese ale interpretărilor de tip renascentist și pozitivist, astăzi a devenit o modă exaltarea științei iezuiților, care, cu siguranță, a reprezentat un lucru respectabil, chiar dacă, fără doar și poate, dincolo de orice tentativă de reevaluare, după condamnarea din '33 astronomia a devenit din ce în ce mai mult calcul și din ce în ce mai puțin cosmologie, iar biologia a devenit din ce în ce mai mult analiză de organe și de structuri și din ce în ce mai puțin teorie generală asupra viului. În „știința" lui Francesco Lana Terzi sau a lui Daniello Bartoli – ca și în monumentalele lucrări ale lui Athanasius Kircher – se încerca un soi de compromis grandios între rezultatele noii științe și moștenirea naturalismului magic. În *Mundus subterraneus*, din 1644, Kircher descoperea în fosile și în roci figuri geometrice, litere din alfabetele grec și latin, imagini ale corpurilor cerești, forme de copaci, de animale și de oameni, simboluri misterioase care trimit la sensuri profunde și care constituie calea către dezvăluirea semnificațiilor divine care străbat lumea. Încă o dată, cercetarea se ocupa cu *abscondita latentis naturae sacramenta*. Știința preia ca obiect „miraculosul", redevine o îndeletnicire „plăcută", se insistă cu putere asupra „utilității" ei. Cunoașterea științifică redevenea ceea ce Francis Bacon teoretizase că *nu trebuia să fie*: „un culcuș pentru spiritele neliniștite, un balcon pentru plăcute priveliști, o prăvălie pentru vînzări și cîștiguri".

Ca nici un alt filosof al vremii sale, Bacon a înțeles cum nu se poate mai limpede angajamentul științific ca un angajament colectiv implicînd întreaga societate și necesitînd instituții specifice. S-a pus, de asemenea, problema raporturilor dintre știință și politică. Soluția indicată de *Noua Atlantidă* este, încă o dată, aceea a unei nete „separații". Savanții neoatlantici trăiesc în singurătate față de restul populației. Locul lor de muncă ne face să ne gîndim la un soi de *campus* separat de restul lumii, la niște locuri hărăzite cercetării liniștite și pline de

rîvnă, netulburate de îndeletnicirile cotidiene ale muritorilor de rînd. Mai mult, savanţii organizează reuniuni cu scopul explicit de a hotărî care dintre descoperirile realizate pot fi făcute cunoscute publicului şi care nu. În caz că hotărîrea este negativă, ei se obligă să păstreze secretul printr-un jurămînt al tăcerii. Unele dintre descoperirile pe care hotărăsc să le menţină secrete sînt dezvăluite statului, altele însă pot fi ţinute cu totul ascunse de Putere.

Cum am văzut, Bacon consideră că alegerile privind valorile ţin de pertinenţa eticii şi a religiei. În legătură cu problema *folosirii* descoperirilor ştiinţifice şi tehnologice, el nu e nici pe departe optimist. Înţelepţii care hotărăsc să ţină ascunse unele descoperiri „primejdioase" nu trăiesc în realitate în lumea noastră slabă şi coruptă, ci lucrează *în sînul* civilizaţiei imaginare a Noii Atlantide, care este cît se poate de paşnică şi de tolerantă.

În lumea contemporană a dispărut aproape cu totul figura savantului-artizan (cîndva atît de des întîlnită), ce recurge la mijloacele proprii pentru „a cerceta ceea ce vrea". Astăzi, pentru fiecare cercetător ştiinţific este necesar un proiect de cercetare, şi mai trebuie ca acel proiect să fie considerat demn de a fi urmat (în vederea unor scopuri teoretice, practice sau de ambele feluri) de un comitet de experţi reprezentînd un guvern, o instituţie publică sau privată ori o industrie (la rîndul ei publică sau privată). Unele cercetări sînt demarate şi favorizate, altele sînt descurajate. Adesea, costurile şi avantajele diferitelor proiecte nu sînt calculate în raport cu „interesele generale ale ştiinţei", ci în legătură cu interesele urmărite de fiecare ţară în parte. Participarea la dezvoltarea ştiinţei a devenit, pentru toate ţările, una dintre formele de investiţie ale naţiunilor.

Cine evaluează şi cine hotărăşte în legătură cu rezultatele cercetării? În civilizaţia căreia i-am dat viaţă coexistă într-un mod anevoios şi complicat două tendinţe opuse care se ciocnesc frontal: exigenţa ca hotărîrile să fie luate de persoane competente (care sînt întotdeauna foarte puţine ca număr) şi exigenţa controlului celor mulţi asupra hotărîrilor celor puţini. Cu siguranţă, răspunsul la problemele de acest fel a progresat mai puţin decît au progresat ştiinţa şi tehnologia în cele trei secole ce ne despart de veacul al XVII-lea.

Referinţe bibliografice

M.L. Altieri Biagi, *Scienziati italiani del Seicento*, Ricciardi, Milano – Napoli, 1969.

J. Ben David, *Scienza e società*, Il Mulino, Bologna, 1975.

L. Borselli, C. Poli, P. Rossi, „Una libera comunità di dilettanti nella Parigi del Seicento", in *Cultura dotta e cultura popolare nel Seicento*, Angeli, Milano, 1983.

W.L. Bühl, *Introduzione alla sociologia della scienza*, Liguori, Napoli, 1981.

H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna, 1962.
B. Cohen, *La nascita di una nuova fisica*, Il Saggiatore, Milano, 1984.
Idem, *La rivoluzione nella scienza*, Longanesi, Milano, 1987.
M.P. Crosland (coord.), *L'affermazione della scienza moderna in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1979.
A. Debus, *The chemycal philosophy*, New York, 1977.
L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna, 1983.
P. Galluzzi, *Momento: studi galileiani*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1979.
E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari, 1954.
Idem, *Lo Zodiaco della vita*, Laterza, Roma – Bari, 1976.
Idem, *L'educazione in Europa: 1400-1600*, Laterza, Roma – Bari, 1976.
Idem, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma – Bari, 1985.
A.R. Hall, *La rivoluzione nella scienza: 1500-1750*, Feltrinelli, Milano, 1986.
R.F. Jones, *Antichi e moderni*, Il Mulino, Bologna, 1980.
A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 1970.
Th. Kuhn, *La tensione essenziale*, Einaudi, Torino, 1985.
Idem, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1970.
R.K. Merton, *Scienza, tecnologia e società nell'Inghilterra del XVII secolo*, Angeli, Milano, 1975.
Idem, *La sociologia della scienza*, Franco Angeli, Milano, 1981.
W. Pagel, *Paracelso*, Il Saggiatore, Milano, 1989.
Idem, *Le idee biologiche di Harvey*, Feltrinelli, Milano, 1982.
Paolo Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino, 1974.
Idem, *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Feltrinelli, Milano, 1984.
Idem, *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma, 1977.
Idem, *La scienza e la filosofia dei moderni: aspetti della Rivoluzione Scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
J.J. Salomon, *Science and politics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1973.
Ch. Singer, E.J. Holmyard, A.R. Hall, T.J. Williams, *Storia della tecnologia*, 7 vol., Boringhieri, Torino, 1966-1984.
D.P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London, 1958.
C. Webster, *La grande instaurazione: scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana*, Feltrinelli, Milano, 1981.
Idem, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, Il Mulino, Bologna, 1984.
F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1969.
P. Zambelli, „Platone, Ficino e la magia", in *Studia Humanitatis*, München, 1973.
Idem, *L'ambigua natura della magia*, Il Saggiatore, Milano, 1991.

ARTISTUL

Giovanni Careri

Artistul baroc nu știa că este un artist baroc sau, cel puțin, nu avea acea puternică impresie de apartenență la o nouă epocă a culturii și artei, caracteristică pentru artistul Renașterii. Un sentiment de continuitate, dincolo de „paranteza" manieristă, îl leagă de marii protagoniști ai artei „renașterii". Abia în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea Franța lui Colbert a înfăptuit o operațiune de reîntemeiere culturală și artistică comparabilă cu „invenția" Renașterii.

Afirmarea „clasicismului" francez, cu caracterul său strict național, reprezintă un semn grăitor al marilor prefaceri survenite în mai bine de două secole de cultură europeană. Această încercare constituie o nouă – și, cu siguranță, nu cea din urmă – întoarcere către originile clasice, dispunînd prin urmare de toate argumentele cu care să proclame o ruptură cu arta barocă. Astfel, cum povestește Perrault în versurile sale, se naște basmul artei călătoare, mai întîi grecești, apoi italiene, iar în cele din urmă franceze. Așadar, nu este întîmplător că termenul „baroc" a fost folosit pentru întîia oară în Franța și într-un sens negativ. Este un mecanism foarte asemănător cu acela care i-a condus pe italienii Renașterii la conceperea și denumirea artei „gotice". Aceasta înseamnă că barocul nu și-a oferit instrumentele conceptuale necesare pentru a se autodefini și a se prezenta ca un stil autonom, condamnîndu-se astfel să joace, pînă în secolul al XIX-lea, un rol negativ sau mai curînd să apară „în negativ" în imaginea clasicistă a istoriei artei.

Totuși, această imagine negativă nu este aceea pe care, pînă la sfîrșitul vieții lor, Bernini, Rubens sau Pietro da Cortona o simțeau apăsînd asupra propriilor opere, atît de elaborate stilistic, iar dacă ne gîndim că pînă în plin secol al XVIII-lea Bernini era comparat în Franța cu Michelangelo, în timp ce opera lui Borromini era considerată o încercare cît se poate de ispititoare pentru tinerii arhitecți, putem înțelege cîteva dintre motivele marii confuzii pe care termenul „baroc" le-a iscat cîtă vreme a fost utilizat ca o apreciere negativă a unei părți din arta secolului al XVII-lea.

Categoriile formale de opoziție stilistică între Baroc și Renaștere alcătuite de Heinrich Wölfflin au contribuit, cu siguranță, în chip hotărîtor la construirea unei imagini pozitive a artei secolului al XVII-lea, însă, nu întîmplător, Barocul apare încă o dată ca reversul a altceva. O dată cu Wölfflin, care scria în anii afirmării impresionismului, este introdusă și ideea unui ciclu perpetuu al stilurilor, în care unei faze

clasice îi urmează o fază opusă, barocă. Astfel, „baroc" devine un termen anistoric, definind stilul dinamizării formelor renascentiste, născut din frîngerea şi din transformarea regulilor artelor, o noţiune născocită în entuziasmul stîrnit de impresionismul antiacademic, care se dovedeşte extrem de eficace în descrierea unor opere din secolul al XVII-lea, fără a izbuti totuşi să surprindă transformările de conţinut care însoţesc în mod necesar prefacerile formelor.

Oricum, imaginea wölffliniană asupra Barocului este, desigur, mai apropiată de estetica unor artişti ai epocii aşa cum se manifestă aceasta în operele lor şi, mult mai rar, într-o formă explicită în „spusele artiştilor". Să cităm ca exemplu fraza lui Bernini, reprodusă de Baldinucci, legată de unificarea barocă a artelor vizuale:

> Este o concepţie cît se poate de răspîndită că el ar fi fost cel dintîi care a încercat să unească arhitectura cu sculptura în aşa fel încît din ambele să reiasă o frumoasă combinaţie, ceea ce el a făcut înlăturînd anumite uniformităţi nesuferite ale poziţiilor, *încălcînd uneori, fără a le viola*, regulile cuvenite, fără a se supune însă vreunei reguli. Obişnuia să spună în această privinţă că cine nu iese vreodată din regulă nu o depăşeşte niciodată.

În această formulare, problema tradiţională a regulii în artă este înlocuită de o nouă reflecţie asupra *relaţiei* dintre „regulile artelor": violarea regulilor fiecăreia dintre ele face de fapt ca unificarea lor într-o „frumoasă compoziţie" să devină imposibilă. Ce înseamnă însă „încălcînd regulile fără a le viola"? Baldinucci vorbeşte probabil de o încălcare minimă, în orice caz mai mică decît aceea provocată de „bunul Eretic" Francesco Borromini.

Totuşi, cîtă vreme nu se vorbeşte numai de arhitectură, ci de raporturile dintre arte, trebuie să ne gîndim mai curînd la un soi de proces dinamic în care regulile fiecărei arte în parte sînt împinse pînă la limită, pentru a produce o mică încălcare de frontiere pe care să se poată altoi, într-o manieră nouă, regula unei arte noi. Este tocmai ceea ce se petrece la Sant'Andrea al Quirinale (figura 1), unde din imaginea pictată pe lemn de pe altar se „desprinde" figura sculptată a sufletului Sfîntului Andrei, care, întîlnind la rîndul său timpanul frontonului, evidenţiază acel contrast între sculptura arhitectonică şi imaginile mişcate de Har în care constă proiectul arhitectonic al întregii biserici.

„Frumoasa compoziţie" a lui Bernini este un caz cu totul aparte de operă barocă, ce poate totuşi, tocmai datorită complexităţii articulaţiilor sale interne, să ofere un model de receptare a unei părţi însemnate a artei devoţionale din secolul al XVII-lea. De fapt, „compoziţia" trebuie considerată din două puncte de vedere: al ansamblării sale de către artist şi al receptării din partea spectatorului evlavios. Montarea într-un anume fel a oricărei compoziţii produce în privitor o operaţie aparte de recompunere a elementelor. O astfel de operaţie de reunificare

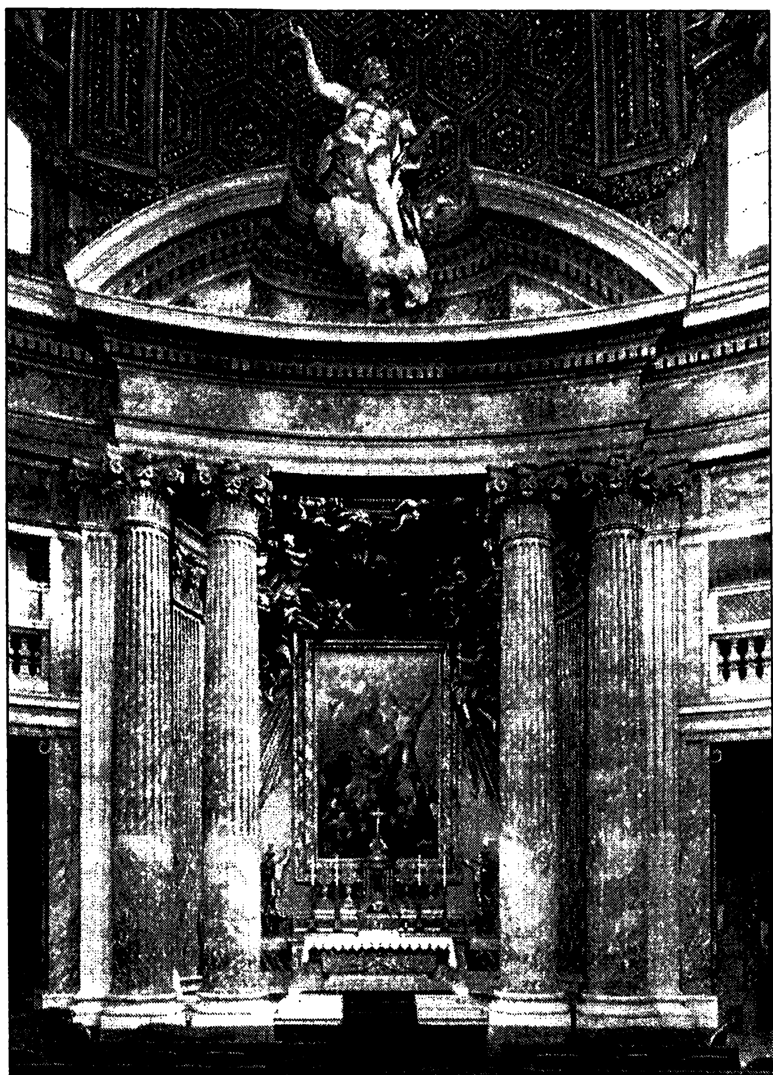


Figura 1. Gian Lorenzo Bernini, altarul bisericii Sant'Andrea al Quirinale (1670). Fotografie de Denis Bernard.

a unui ansamblu eterogen reprezintă un proces pe care astăzi l-am califica, fără îndoială, drept estetic, dar care în secolul al XVII-lea corespunde perfect unui proces de contemplare religioasă.

Biserica Sant'Andrea al Quirinale era destinată inițierii novicilor iezuiți, iar contrastul dintre greutatea trupului și zborul sufletului constituie un prim moment fundamental al meditației acestora. În momentul în care se vor fi confruntat cu figura Sfîntului Andrei, constituindu-și în forul interior o imagine despre sine ca eroi ai sfințeniei,

vor putea accede la prezbiteriu, unde imaginea martirului în apoteoză, acoperită de fronton, nu mai este vizibilă.

Asemenea Sfîntului Ignaţiu la Manresa, novicele va trebui să renunţe la imaginea despre sine ca sfînt şi numai atunci, în dorinţa irealizabilă de a se confunda cu Cristosul Patimilor, va avea un contact autentic cu divinitatea. În locul acelui spectacol luminos al martiriului şi al slavei Sfîntului Andrei, novicelui i se va înfăţişa, pe cupola prezbiteriului, o frescă cu Dumnezeu Tatăl înconjurat de îngeri, învăluit ziua de excesul de lumină, iar noaptea de întunericul ce năvăleşte în biserică. Acest văl de lumină sau de întuneric conferă imaginii din frescă un statut cu totul diferit de cel al icoanei pe lemn de pe altar. Este o imagine pe jumătate invizibilă, care tinde astfel să depăşească limitele condiţiei sale de imagine pentru a prezenta invizibilul ca invizibil şi nereprezentabil. Exemplul „compoziţiei" din Sant'Andrea al Quirinale ne-ar putea face să ne gîndim la o artă devoţională pur instrumentală, în care spectacolul martiriului şi al apoteozei slujeşte numai pentru a fi la un moment dat eliminat din imaginaţia novicelui/privitor.

Textele şi practicile devoţionale iezuite, începînd cu *Exerciţiile spirituale* ale lui Ignaţiu de Loyola, funcţionează tocmai în acest fel: imagini noi vin să le înlocuiască pe cele vechi, pînă la obiectivul ideal al unei contemplaţii fără imagini. Totuşi, sigur că nu această fază finală deosebeşte practicile contemplative ale iezuiţilor de ale celorlaţi, cît mai curînd antrenamentul intens al simţurilor, al imaginaţiei, al intelectului şi al afectelor care o pregăteşte, iar „compoziţiile" iezuite ale lui Bernini sînt nişte mecanisme destinate acestui exerciţiu aparte al facultăţilor şi sensibilităţii.

Mecanismul fundamental al receptării acestui tip de operă barocă îl constituie conformarea: privitorul este chemat să se asemene cu figurile pictate sau sculptate pe care le întîlneşte în locurile de rugăciune şi, în ultimă analiză, să devină asemănător lui Cristos. De bună seamă, asemănarea în contemplare nu este fructul unei imitaţii corporale, ci o adecvare spirituală care se petrece în adîncul sufletului. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că scopul artistului este de a reprezenta mişcările sufletului prin intermediul poziţiilor corpului, pe cînd, de cealaltă parte, privitorul trebuie să-şi exercite propria imaginaţie şi propriile afecte pentru a-i da propriului suflet forma cea mai asemănătoare cu aceea a sfîntului sau martirului pe care îl contemplă. Rezultatul acestei adecvări este un moment, mai mult sau mai puţin intens, de contact cu Cristos, un moment de receptare a Harului pe care teologii epocii îl numesc „conformare afectivă", pentru a-i sublinia caracterul în esenţă pasional. Nu trebuie să uităm că, în secolul al XVII-lea, afectul este contrariul acţiunii: a fi pasionat înseamnă a fi acţionat de cineva, ceea ce, în cazul conformării cu Cristos, înseamnă renunţarea la voinţa proprie spre a fi acţionat de el.

Abandonul extatic al trupurilor sfinţilor baroci reprezintă abandonul sufletelor lor la acţiunea lui Cristos pe care misticii o descriu ca pe o infuzie luminoasă sau, după modelul euharistic, ca pe o incarnare a Harului. Totuşi, atît în textele, cît şi în operele de artă din această epocă spirituală, sufletul şi trupul nu sînt niciodată despărţite în mod definitiv: trupul semnifică sufletul şi, în acelaşi timp, i se opune. Sufletul vrea să părăsească trupul, însă rămîne imaginar sau antropomorf. Aşa se întîmplă la Sant'Andrea al Quirinale, unde Borgognone a reprezentat pe monumentala icoană de altar momentul în care, după suferinţe îndelungate, un miracol paralizează braţele temnicerilor, împiedicînd eliberarea martirului şi întoarcerea sa la viaţă. De fapt, Sfîntul Andrei l-a văzut deja pe Dumnezeu Tatăl, cerîndu-i acum să-i încredinţeze pămîntului trupul său, *haina cea grea* care împiedică „zborul sufletului" către lumina divină. În acest moment critic, Andrei este încă viu, dar a „ieşit" deja din sine, în timp ce sufletul său este încă legat de trup, dar atras în mod irezistibil în afara lui. Această luptă se manifestă în imaginea sfîntului prin opoziţia dintre contracţia jumătăţii inferioare şi abandonul jumătăţii superioare. Trecerea bruscă de la încordare la relaxare produce un intens efect patetic: privitorul se întreabă dacă sfîntul suferă sau se bucură, dacă trăieşte sau trage să moară.

Figura în relief a „sufletului în apoteoză" este foarte asemănătoare cu figura pictată, dar sfîntul „îşi deschide braţele în semn de afecţiune şi de dragoste divină", ca să reluăm o formulă creată de Bellori pentru a-l descrie pe *Sfîntul Andrei* al lui Duquesnoy de la San Pietro. Sculptura a pierdut caracterul contrastiv al figurii pictate, pentru a căpăta configuraţia univocă şi armonioasă a bucuriei extatice. Sufletul în zbor reprezintă un moment imediat următor celui din tablou, însă înfăţişează încă o dată aceeaşi situaţie, eliberată de conflictul legat de corporalitatea persistentă a martirului.

Acest conflict este „tradus" şi reformulat în contrastul dintre sculptură şi arhitectură, unde valoarea de limită corporală, preluată de fronton, este combătută şi învinsă de ascensiunea sufletului. În zborul său către cupolă, corpul de stuc moale al sufletului Sfîntului Andrei sfărîmă corpul marmorean al timpanului, ultimă frontieră între zona lumească şi zona cerească a bisericii. Acelaşi principiu de opoziţie între structura construcţiei şi figurile Harului divin se manifestă în mod exemplar în impunătoarele coloane corintice ale altarului, cu atît mai nemăsurat de largi cu cît sînt mai asaltate de lumina divină provenită din luminator şi din pictură. Asemenea unor figuri antropomorfe, coloanele acţionează şi sînt acţionate: ele susţin frontonul şi sînt pătrunse de lumina care lasă asupra lor benzi şi ramificaţii limpezi, slăbindu-le soliditatea şi atenuînd urzeala geometrică a canelurilor. Această acoperire a coloanelor aminteşte mai mult de o piele înroşită şi pătată decît de suprafaţa rigidă şi impenetrabilă a unui suport solid.

„Patosul arhitecturii” de la Sant'Andrea al Quirinale capătă formă în retragerea cornişelor timpanului, în îngroşarea coloanelor şi în coloritul marmurilor, toate fiind elemente ce reacţionează la schimbarea iluminării bisericii de-a lungul zilei, alcătuind un loc dominat de fenomene de tensionare şi destindere care „traduc” fapta spirituală a sfîntului, oferindu-se unei exploatări în primul rînd de tip afectiv.

În „compoziţie”, Bernini „încalcă bunele reguli” ale arhitecturii pentru a mişca sufletul privitorului: el dinamizează formele renascentiste pentru a produce o dinamică a contemplării. Este vorba despre o estetică a eterogenului şi a trecerii, în care alegerea materialelor joacă un rol hotărîtor: numai stucul poate da formă situaţiei instabile a sufletului în apoteoză, numai marmura de Cottanello se poate colora atît de pregnant de ramificaţii luminoase – un regim al reprezentării în care sensibilitatea şi intelectul sînt mişcate de pasiuni, avîndu-şi modelul în trupul omenesc.

Această estetică a Barocului n-a fost elaborată de Bernini, care a împărtăşit-o cel puţin într-o anumită măsură cu Guido Reni, cu Rubens, cu Guercino şi chiar cu „clasicistul” Nicolas Poussin. Omul căreia îi este destinată fusese, într-un chip aproape profetic, desemnat în versurile pline de afecţiune ale *Ierusalimului eliberat* de Torquato Tasso.

Totuşi, maniera lui Bernini nu este singura modalitate de a „ieşi din regulă”, după cum o dovedeşte clasica confruntare cu opera lui Francesco Borromini, unde regulile arhitecturii sînt încălcate, pervertite şi invertite într-un mod mult mai radical şi sistematic. Borromini opune opţiunii berniniene a unificării artelor o arhitectură bogat împodobită, însă nu antropomorfă. Pictura şi sculptura din interioarele bisericilor sale sînt solid închise în limitele cadrului arhitectonic. Tensiunea şi destinderea se înfruntă încovoind faţadele şi deformînd arcele într-o contrapoziţie dinamică pur arhitectonică.

Eugenio Battisti a arătat cît de înrădăcinată este neîncrederea lui Borromini faţă de figura omenească, indicînd modul în care se foloseşte de blazoane şi de embleme sacre, de particularităţile şi devizele figurilor heraldice, de hieroglife, de forme geometrice, de numere şi de epigrafe, însă niciodată de personificarea unor virtuţi sau a unor concepte. Atunci cînd Bernini introduce pe altarul/sarcofag al Fericitei Lodovica Albertoni de la San Francesco a Ripa emblema sacră a inimii în flăcări, o face pentru a da o formă conceptuală şi univocă simţămîntului ambiguu exprimat de sculptură şi mai ales pentru a putea produce în continuare un nou salt de regim, şi mai violent, între simbolul eliberat de trup al iubirii divine şi reprezentarea sensibilă a pătimirii în pliurile pestriţe ale veşmîntului de marmură roz care uneşte sculptura cu altarul. La Sant'Ivo alla Sapienza, Borromini continuă ascensiunea cupolei printr-un mic templu cu cele Douăsprezece Coloane şi printr-o spirală care culminează cu emblema sacră a Castităţii şi a Iubirii lui Dumnezeu (figura 2). Aceste simboluri sînt strict subordonate

dinamicii globale a turlei, care îi determină formele, fiind evidenţiate printr-o coloratură autonomă. Ele alcătuiesc un ansamblu emblematic autonom dificil de interpretat chiar şi pentru contemporani, un grup de *concetti* strict codificate, traductibile numai cu *Il cannocchiale aristotelico* la îndemînă.

Inima emblematică a lui Bernini poate fi înţeleasă în relaţia pe care o stabileşte cu trupul omenesc. Emblemele lui Borromini au un sens arhitectonic imediat de avînt către înalturi, semnificaţia lor rămînînd ascunsă celor mulţi. Conflictele dintre structura construcţiei şi ornamentaţie, atît de fecunde pentru „compoziţia" lui Bernini, nu există în opera lui Borromini, unde arhitectura domină fără drept de apel. Aşadar, tensiunile nu se rezolvă printr-un salt de regim, ci rămîn radical şi dinamic deschise. Faţa obscură a Barocului apare la Bernini sub forma unui schelet cu clepsidră; la Borromini este o dramă spaţială fără chip şi fără rezolvare. Această formă extremă de spiritualitate barocă este mai apropiată de religiozitatea Europei Centrale, unde Borromini şi-a avut în Dientzenhofer, Neumann şi Santini discipolii cei mai fervenţi.

Deosebirile dintre modul de a „ieşi din regulă" al lui Borromini şi cel al lui Bernini ne ajută să înţelegem cîte ceva despre una dintre componentele reprezentărilor baroce: aceea care a iscat cele mai viguroase proteste ale criticii academice neoclasice contemporane şi următoare. Totuşi, am văzut deja cum în nici unul dintre cele două cazuri nu avem de-a face cu un joc gratuit şi provocator cu regulile tradiţionale, ci mai curînd cu o forţare constructivă a acestora.

Estetica lui Bernini şi cea a lui Borromini sînt antagonice istoric şi teoretic, însă ambele se bazează pe o dialectică a tensiunii şi relaxării. De fapt, cu toate că „deviaţiile" lui Borromini sînt călăuzite de un soi de raţionalitate lucidă, arhitectura sa se încordează şi se destinde prin varierea iluminării de-a lungul zilei, ca şi prin schimbarea poziţiei privitorului. Astfel, pe lîngă o formă a construcţiei care solicită efortul intelectual, observatorul întîlneşte o dinamică a tensionării şi destinderii care mişcă sufletul şi solicită simţirea.

Cu siguranţă, confruntarea celor doi mari arhitecţi ar putea fi extinsă şi completată printr-o analiză a culturii şi a modului lor de a trăi. Bernini, care se formase la curtea papei filofrancez Maffeo Barberini, a lucrat aproape în exclusivitate pentru papi. Era foarte bine plătit, se îmbrăca elegant, avea o conversaţie plăcută şi o formaţie teologică profundă. Era tratat ca un prinţ şi locuia într-un mare palat nobiliar împreună cu numeroasa lui servitorime. Borromini se îmbrăca întotdeauna în negru, după moda spaniolă, avea un caracter dificil, locuia împreună cu o servitoare într-o casă modestă de lîngă San Giovanni dei Fiorentini, avea un bust al lui Seneca şi numeroase opere filosofice, cheltuia pe cărţi o mare parte din ce cîştiga şi lucra cu precădere pentru noile ordine ale Contrareformei: filipinii, oratorienii şi iezuiţii.

Bernini a murit în vîrstă de optzeci şi doi de ani în patul său, asistat de papă şi de principesa Cristina a Suediei. Marele său rival a murit la şaizeci şi opt de ani aruncîndu-se în propria spadă, într-o sinucidere în maniera antică, perfect coerentă cu crezul său filosofic stoic. De bună seamă, toate aceste elemente concură la a preciza contururile personalităţii celor doi artişti, ajutîndu-ne să înţelegem

Figura 2. Francesco Borromini, partea superioară a cupolei bisericii Sant'Ivo alla Sapienza (din *Opus Architectonicum*).

cîte ceva din imaginea de sine pe care şi-o făuriseră: Bernini, asemenea multor altor mari artişti din secolul al XVII-lea, adoptase modelul nobiliar şi curtenesc al lui Rafael; Borromini, obişnuinţele bruşte şi lipsite de compromisuri ale lui Michelangelo. Insistînd prea mult asupra raportului dintre viaţă şi operă riscăm să reproducem însă vagile interpretări psihologice preţuite de atîta literatură artistică proastă. Este important totuşi să ştim la ce se aştepta societatea vremii din partea artistului secolului al XVII-lea şi să ne întrebăm nu numai în ce orizont de aşteptare era chemat să lucreze, ci şi la construirea cărui nou orizont de aşteptare a contribuit.

La o primă privire, poziţia artistului din secolul al XVII-lea nu se deosebeşte de a celui din veacurile imediat precedente: el lucrează cu precădere într-o relaţie nemijlocită cu puterea politică, căpătînd bani şi prestigiu în schimbul propriei opere. În ceea ce-l priveşte, principele obţine glorie din opera artistului, însă în primul rînd obiecte susceptibile de a da o formă şi o imagine a propriei puteri. Aceasta nu înseamnă că artistul este un servitor pasiv al potentaţilor şi nici că opera sa este doar un soi de suliman care maschează brutalitatea inestetică a puterii. La fel cum curteanul elaborează manierele de comportament pentru a „civiliza" puterea, îngrijindu-se de o „onestă disimulare" a violenţei acesteia spre a-i regla folosirea şi făcînd astfel loc vieţii sociale, artistul elaborează formele de reprezentare a puterii, oferind societăţii şi lui Dumnezeu însuşi miile de imagini în măsură să-i acorde acea aparenţă sensibilă şi chibzuită care îi serveşte drept fundament. Aceste imagini îl inserează pe principe într-o tradiţie dinastică, citadină sau naţională, mărturisesc despre credinţa sa religioasă şi chiar despre sacralitatea sa, îi explicitează funcţia de protecţie publică sau îi prezintă faţa ameninţătoare. Asemenea majorităţii instituţiilor europene, această schemă a raportului dintre artist şi putere fusese elaborată la curţile renascentiste italiene, unde arhitectul, pictorul şi sculptorul nu numai că au construit locurile de exercitare a puterii şi ale vieţii de curte, ci au dat o formă, prin intermediul propriilor opere, graţiei principelui, acelei înzestrări de eleganţă naturală ce reprezintă, în realitate, rodul preţios al unei munci intense de civilizare a puterii.

O dată cu exigenţele din ce în ce mai minuţios reglementate ale etichetei, curtea europeană a secolului al XVII-lea moşteneşte nevoia de a fi reprezentată atît în spectacole şi în scrieri, cît şi în arhitectură, în sculptură şi în pictură. Prin modificarea trăsăturilor guvernării, această nevoie de reprezentare devine însă şi mai imperioasă. Devine asemenea puterii de la care emană: absolută. Într-adevăr, pentru cîrmuirea statului, principele baroc ştie din ce în ce mai bine să înlocuiască folosirea violenţei cu o guvernare întemeiată pe eficacitatea reprezentării forţei.

Cel dintîi laborator al acestei forme „absolutiste" de putere a reprezentării îl constituie probabil domnia îndelungată a papei Barberini,

Urban al VIII-lea (1623-1644). Cîrmuirea acestuia se înfăţişează cu trăsăturile particulare ale unui pontificat religios şi în acelaşi timp secular, care, tocmai din acest motiv, va servi drept model pentru exercitarea aproape teocratică a puterii de către Ludovic al XIV-lea, cu importanta deosebire că în cazul regelui Franţei transmiterea coroanei se făcea pe cale dinastică, pe cînd alegerile papilor aduceau din cînd în cînd la putere alte familii. În mod paradoxal, instabilitatea inerentă acestui tip de guvernare era favorabilă dezvoltării comitenţei papale: de fapt, orice nou pontif era însoţit de rude şi prieteni dornici de afirmare şi gata să investească în construirea unui palat sau a unei biserici. Aşa cum a arătat Francis Haskell, Urban al VIII-lea moşteneşte de la Paul al V-lea (1605-1621) şi de la Grigore al XV-lea (1621-1623) un set de obiective vrednice de politica artistică a unui papă: să completeze San Pietro; să construiască şi să decoreze o vilă sau un palat, să realizeze o luxoasă capelă a familiei într-o biserică romană venerabilă, să finanţeze alcătuirea feluritelor ordine religioase, să-şi ajute nepotul preferat să-şi întocmească o bogată colecţie de pictură şi sculptură.

Maffeo Barberini se formase în Roma lui Sixt al V-lea, ce redusese la tăcere vocile ameninţătoare ale aristocraţiei din preajma Romei, restituindu-i oraşului rolul său de mare capitală a creştinătăţii, un papă care s-a priceput să dea o formă vizibilă acţiunii sale de guvernare, reproiectînd *ex novo* principalele axe rutiere ale Urbei şi construind poduri şi fîntîni.

Dictatura lui Urban al VIII-lea a fost şi mai solidă, iar amprenta lăsată asupra oraşului, la fel de adîncă. Atenţia lui s-a concentrat în primul rînd asupra locului mormîntului lui Petru şi Pavel, inima simbolică a Bisericii romane şi centrul arhitectonic al noului şantier de la San Pietro. La mai puţin de un an după ce a fost ales, el l-a pus pe Bernini să construiască peste aceste moaşte preţioase un baldachin în bronz înalt cît faţada Palatului Farnese. După baldachin a urmat decorarea celor patru nişe ale transeptului cu cele patru statui ale sfinţilor Andrei, Longin, Veronica şi Elena, dispuse în corespondenţă cu cele mai însemnate patru moaşte creştine. În sfîrşit, papa s-a preocupat să-şi aranjeze propriul monument funerar, care din nişa dispusă în partea dreaptă a transeptului formulează o ameninţătoare binecuvîntare.

Acest ansamblu de lucrări, completat mai tîrziu cu Cathedra Petri, exaltă rolul papalităţii şi al Bisericii romane, amintindu-l prin toate amănuntele sale pe papa care i-a redat demnitatea şi strălucirea. Desigur, raportul dintre pontif şi Bernini constituie un caz extrem de complicitate între artist şi stăpînul său, însă dezvăluie mai bine decît oricare alt exemplu valoarea pe care cultura vremii o acorda reprezentării vizibile a puterii spirituale şi a celei temporale. Reuşita lui Bernini de la San Pietro i-a adus solicitări presante din partea regelui

Angliei, Carol I, şi a cardinalului Richelieu, ca să nu cităm decît două personaje cărora papa le-a acordat această onoare, în schimbul unor însemnate avantaje. Potentaţii din Europa aşteptau din partea lui efigii vrednice de rangul lor, portrete în care trăsăturile fizionomiei să li se îmbine cu trăsăturile funcţiei. În realitate, cultul personalităţii regale pretindea ca imaginea eroică a regelui, efigia sa în maniera lui Alexandru cel Mare, să se îmbine cu figura sa unică şi inimitabilă, „comparabilă doar cu sine".

Bernini a tratat într-un fel admirabil acest paradox în bustul lui Ludovic al XIV-lea, realizat în timpul sejurului parizian din anul 1665. Regele-Soare izbutise să-l „smulgă" papei Alexandru al VIII-lea pentru a-i încredinţa întocmirea planurilor pentru reşedinţa sa de la Luvru, iar cavalerul a ţinut să-i arate numaidecît ideea pe care o avea despre regalitate printr-un portret în care trăsăturile fizionomice ale regelui se transfigurează într-un chip mîndru şi impasibil, ce domină o ţesătură agitată de o furtună de pliuri. Ludovic al XIV-lea apare, într-adevăr, ca cel ce deţine *misterium imperii*, în afară şi mai presus de omeneştile pătimiri, mereu gata să se dezvăluie printr-un neaşteptat, orbitor *coup d'état*.

Suveranul a apreciat mult bustul, dar a sfîrşit prin a refuza proiectele pentru palat. Înfrîngerea lui Bernini, aflat pe atunci la apogeul carierei, i se datorează mai mult lui Colbert decît cabalei urzite de arhitecţii locali. Supraintendentul palatelor regale înţelesese de fapt necesitatea ridicării unui palat care să poarte marca inconfundabilă şi aparte a artei franceze. Luvrul lui Perrault, care nu izbuteşte pe deplin în această încercare, trebuie văzut în lumina numeroaselor iniţiative ale acestui mare „ministru al culturii", printre care întemeierea Academiei de Arte Frumoase şi a Academiei Franţei la Roma, ce instituţionaliza tradiţionala şedere romană a artiştilor de dincolo de Alpi, organizînd-o într-un soi de agenţie de spionaj artistic menită să îmbogăţească cunoştinţele necesare dezvoltării plenare a unei arte clasiciste şi franceze.

Complicitatea lui Bernini cu potentaţii îşi are reversul în caricaturile neobrăzate ale unor papi şi seniori, pe care el le punea în circulaţie fără să fie pedepsit, şi, de asemenea, în comediile ireverenţioase pe care le punea în scenă la el acasă. Aceste libertăţi, ca şi faimoasele *pasquinate* nu reprezintă expresia unei insubordonări faţă de puterea papală, ci mai curînd nişte manifestări îndrăzneţe ale unui joc de spirite curteneşti, mult apreciat pe atunci. Impunitatea excepţională de care se bucura artistul este chiar unul dintre obiectivele caricaturilor sale. Ea serveşte la afirmarea intimităţii sale cu aristocraţia romană şi la manifestarea competenţei sale extraordinare în chestiunile legate de curte.

Portretelor eroice şi a caricaturilor lui Bernini li se opun *Las Meninas* ale lui Velázquez (1656), o lucrare în care artistul şi-a transformat

relaţia cu potentaţii într-o formă de reprezentare a puterii ce are forţa, fineţea şi complexitatea unora dintre *Cugetările* lui Pascal (figura 3). Michel Foucault a văzut în această pictură lucrarea emblematică pentru forma căpătată de reprezentare în epoca clasică. Privirea observatorului se suprapune cu aceea a perechii regale, reflectată de oglinda din centrul încăperii, şi cu a pictorului însuşi. Cele trei funcţii, cărora le corespund aceste trei priviri, sînt re-prezentate în pictură, unde un privitor apare în cadrul unei uşi din fundul încăperii, în timp ce pictorul pictează o pînză din care nu vedem decît spatele. Ascunderea picturii întăreşte semnul de întrebare al privitorului asupra poziţiei şi a rolului său în reprezentarea ce i se oferă privirii, un semn de întrebare pe care zeci de interpretări ale picturii nu l-au putut dezlega şi



Figura 3. Diego Velázquez, *Las Meninas* (1656), Madrid, Prado.

care trebuie lăsat deschis, întrucît constituie toată forţa tabloului. Cu *Las Meninas*, Velázquez strecoară ideea că cel ce contemplă pictura, şi în primul rînd regele, este un subiect numai în măsura în care îşi află o reprezentare, numai în măsura în care izbuteşte să ocupe una dintre poziţiile pe care pictura le-a pregătit.

Operaţiunea renascentistă de *mimesis* a lumii reale într-o lume reprodusă prin artă cedează locul, după Foucault, unei forme de reprezentare care nu-şi mai află temeiul în imitaţie, ci există ca pură reprezentare, o reprezentare ce are valoare în măsura în care produce efecte sensibile, patetice sau de cunoaştere, susceptibile de a găsi o adeziune, şi nu, ca înainte, pentru corespondenţa sa analogică cu o realitate stabilă preexistentă.

Prin portretele eroice şi caricaturile sale curteneşti, Bernini dovedeşte o stăpînire desăvîrşită a reprezentării baroce. Prin *Las Meninas*, Velázquez tematizează această eficacitate, căreia îi expune, în pictură, mecanismul.

Aceasta nu l-a împiedicat pe pictorul sevilian să se dedice trup şi suflet slujirii regelui său, de la care a primit înaltele onoruri pe care şi le dorea mai presus de orice, cum dovedeşte crucea Ordinului Sfîntului Iacob, adăugată probabil în tablou în anul 1658, la doi ani după realizarea acestuia. Unul dintre aspectele acestei picturi enigmatice constă tocmai în revendicarea cuvenitei recunoaşteri a rolului artistului în producerea efectelor pe care se întemeiază eficacitatea puterii regale.

Pandantul flamand al lui Bernini şi Velázquez a fost, neîndoielnic, Rubens, autor al impunătoarei ornamentaţii a palatului Luxembourg, în care regina Caterina de' Medici este înfăţişată ca o eroină mitologică. Pe timpul şederii sale la Paris, în anul 1623, infanta Isabel, guvernatoare a Flandrei, i-a cerut pictorului s-o convingă pe regina Franţei să-i acorde Spaniei un armistiţiu. În 1629, contele-duce de Olivares l-a trimis la regele Carol I al Angliei pentru a obţine o alianţă cu acesta împotriva Franţei. Intensa activitate diplomatică confirmă înaltul statut social atins de artistul din Anvers, care-şi ridicase în oraşul său o reşedinţă aristocratică dotată cu o strălucitoare colecţie de opere de artă, care număra picturi de Tiţian, Tintoretto, Holbein, Ribera...

Figura lui Rubens este însă reprezentativă pentru artistul baroc şi din motive legate într-un mod mai intrinsec nu numai de pictura sa, ci şi de meseria de pictor, înainte de toate pentru organizarea aproape industrială a unui atelier şi în al doilea rînd pentru atenţia şi grija pe care le-a acordat răspîndirii enorme a operei sale prin intermediul tiparului. Este vorba de două trăsături deja întîlnite în atelierul roman al lui Rafael, care dobîndesc însă o dimensiune nouă, modificînd considerabil canalele de difuzare a operelor şi înlesnind la scară largă un bogat demers de interpretare a picturii prin intermediul transformărilor introduse în copiile tipărite şi în cele pictate.

Martiriul Sfîntului Andrei al lui Borgognone, pe care l-am analizat rapid, reia, de pildă, dintr-un tablou al lui Rubens, difuzat prin intermediul tiparului, ideea paraliziei braţelor călăilor. Am văzut deja cum Bernini exploatează din plin posibilităţile de „traducere" şi dezvoltare sculpturală şi arhitecturală oferite de respectiva situaţie critică.

Transformarea ideii lui Rubens în „frumoasa compoziţie" a lui Bernini este emblematică pentru o epocă artistică marcată printr-un înalt nivel de „traductibilitate" a formelor şi ideilor din artă. Unul dintre exemplele cele mai interesante ale acestui fenomen de reluare şi transformare îl constituie numeroasele „ilustraţii" pictate ale *Ierusalimului eliberat* de Torquato Tasso. Este vorba de un fenomen de anvergură europeană, care are la rîndul său multe precedente în pictura cultă şi literată a Renaşterii, dar care în secolul al XVII-lea dobîndeşte dimensiuni şi trăsături noi.

În *Ierusalimul eliberat*, Tasso dezvoltă o foarte bogată fenomenologie a pasiunilor, în îngemănarea dintre semnul fizic şi mişcarea sufletului. El însuşi, într-o scrisoare către Ferrante Gonzaga, îşi numea modul de a scrie „vorbire desprinsă, adică aceea care se leagă mai curînd prin uniunea şi dependenţa simţurilor decît prin conjuncţii sau alte îmbinări de cuvinte". Continuitatea fluidă dintre simţuri, tendinţa acestora de a se înfăşura unul într-altul în mii de sinestezii, reprezintă materialul cu care poetul îşi construieşte imaginile mişcătoare şi vibrante. Predominării dinamice a simţurilor îi corespunde predominarea afectelor, caracterizată prin aceeaşi continuă fluiditate, ca şi prin aceeaşi disponibilitate de a se preschimba în imagine nestatornică şi dinamică. Tocmai această întîlnire între simţuri şi patos este cea care îi interesează pe pictorii secolului al XVII-lea, dintre care unii au depăşit cu mult simpla reprezentare a unui episod al poemului, izbutind să reproducă în pictură dinamica temporală, senzuală şi afectivă a versurilor poemului.

Printre aceştia, Nicolas Poussin, care este totuşi considerat un artist antibaroc, rămîne cel mai fidel şi mai bogat în inventivitate în acelaşi timp. Într-adevăr, cu toate că estetica lui Poussin nu este nicidecum una a „încălcării baroce a regulilor artei", o parte însemnată a picturilor sale aparţine acelui regim de reprezentare fluidă şi metamorfică pe care am privilegiat-o în analizele noastre, întrucît reprezintă o trăsătură mai fundamentală decît aceea a „încălcării regulilor". De fapt, pe cînd în opera lui Rubens şi a lui Bernini dinamica acestui regim de reprezentare provoacă violarea normelor, în opera lui Poussin ea este menţinută în interiorul unei măsuri mai controlate, însă rămîne principiul constitutiv fundamental, cum arată, de pildă, *Rinaldo şi Armida*, numit şi *Rinaldo adormit*, compus în 1625 pentru Cassiano Dal Pozzo şi aflat astăzi la Dulwich College din Londra (figura 4).

Tabloul se referă la două celebre octave din cîntul al XIV-lea al *Ierusalimului eliberat*, în care Armida, după ce i-a întins lui Rinaldo o cursă mortală, adormindu-l cu un cîntec melodios pe malul Orontelui,

se aruncă asupra-i ca să-l ucidă, însă brusc se îndrăgostește de el. Operațiunea efectuată de Poussin pe versurile lui Tasso este exemplară pentru o nouă relație între pictură și poezie, ce nu poate fi înțeleasă fără o analiză apropiată a ambelor.

Ma quando in lui fissò lo sguardo e vide
come placido in vista egli respira,
e ne' begli occhi un dolce atto che ride
ben che sian chiusi (or che fia s'ei li gira?),
pria s'arresta sospesa, e gli s'asside
poscia vicina, e placar sente ogn'ira
mentre il risguarda; e 'n su la vaga fronte
pende omai sì che par Narciso al fonte.

E quei ch'ivi sorgean vivi sudori
accoglie lievemente in un suo velo,
e con un dolce ventilar gli ardori
gli va temprando de l'estivo cielo.
Così (chi 'l crederia?) sopiti ardori
d'occhi nascosi distemprar quel gelo
che s'indurava al cor più che diamante:
e di nemica ella divenne amante[1].

Șaisprezece endecasilabi despart și, în același timp, unesc momentul inițial cu cel conclusiv al convertirii pasionale a Armidei. Desigur, poetul nu ne spune de ce frumoasa vrăjitoare musulmană, după ce a pregătit cu grijă cursa, cedează dinaintea războinicului dezarmat, chiar dacă, în realitate, o armă se ascunde sub vălul pleoapelor închise ale adormitului Rinaldo. Tasso povestește cum femeia „simte potolindu-i-se

1. Iată și traducerea literară a lui Aurel Covaci (Tasso, *Ierusalimul liberat*, vol. II, București, 1969, p. 129), de care însă nu ne vom putea folosi și în analiza ce va urma:

„Văzînd însă ce liniștit și dulce
Dormea, și cum, pe fragedele-i pleoape,
Prinsese-un zîmbet, nu știu cum, să-și culce
(Treaz, cum rîd ochii lui?), de el aproape
Venind, din suflet ura i se zmulge;
Stătea precum Narcis pe mal de ape.
Sorbindu-l în priviri, simți deodată
Că s-a și stins mînia ei turbată.

Ușor, cu vălul ei, ștergea-i sudoarea
Pe frunte și obraji îmbrobonită,
Și vînt îi mai făcea, stîrnind răcoarea...
(O, cine-ar fi crezut cîndva?) Topită
I-i gheața inimii și încrîncenarea
De focul de sub pleoapa adormită!
Și simte cum se-apropie clipita
Cînd nu-i va fi dușmana, ci iubita” (n.t.).



Figura 4. Nicolas Poussin, *Rinaldo şi Armida*, Londra, Dulwich College.

orice mînie/ în timp ce îl tot priveşte" şi cum ea „asupra frumoasei frunţi/ se apleacă de-acum atît de tare încît pare Narcis la fîntînă". Suspendînd şi repliind timpul privirii Armidei, poetul lasă în umbră clipa fatală a îndrăgostirii. De fapt, octava începe printr-un *ma* („însă"), care este primul dintre elementele de încetinire a elanului ucigaş al vrăjitoarei. Urmează *quando* („cînd"), iar în interiorul suspensiei provocate de „ma quando *in lui fissò lo sguardo*" („*însă cînd* asupra lui îşi aţinti privirea") Tasso include o nouă segmentare a timpului : o a doua oprire, „pria *s'arresta sospesa*" („*întîi* se opreşte şovăitoare"), şi o pauză, „*e gli s'asside*/ poscia *vicina*" („şi i se aşază/ *apoi* alături"). Ne întoarcem apoi la prima suspendare, la momentul lui *Ma quando* : „*placar sente ogni ira*/ mentre *il risguarda*" („simte potolindu-i-se orice mînie/ *în timp ce* îl tot priveşte". Această privire nu mai e însă aceeaşi, a fost preschimbată de oprirea lui *pria* („întîi") şi de pauza lui *poscia* („apoi"), fapt evidenţiat de folosirea verbului *risguardare* („a privi cu consideraţie"), şi nu a mai simplului *guardare* („a privi").

„*E 'n su la vaga fronte*/ *pende* omai *sì che par Narciso al fonte*" („Şi asupra frumoasei frunţi/ se apleacă *de-acum* atît de tare, încît pare Narcis la fîntînă"). După cele două suspendări, *omai* („de-acum") este saltul înainte : vrăjitoarea s-a îndrăgostit într-un moment ascuns

în săritura dintre *mentre* și *omai*. Succesiunea adverbelor dilată și înfășoară în sine timpul deschis între perfectul simplu al verbelor *fissò* („își ațintí") și *vide* („văzu") și seria de prezente ale verbelor următoare: *respira*, *ride*, *s'arresta*, *s'asside*, *sente*, *pende*. Perfectul simplu nu va reveni decît în încheierea celei de-a doua octave, spre a pecetlui transformarea Armidei în îndrăgostită.

Între timp, vrăjitoarea *„accoglie* lievemente *in un suo velo*" („strînge *ușor* într-o năframă a sa") sudoarea lui abundentă, *„e con un* dolce *ventilar gli ardori/ gli va* temprando *de l'estivo cielo*" („și cu o *dulce* suflare arderea/ i-o *îmblînzește*.a cerului de vară"). Repezirea agresivă s-a preschimbat într-un gest *ușor*, într-o suflare *dulce*. Armida este cuprinsă de moleșirea lui Rinaldo, *placido* și *dolce*. Acțiunile sale capătă aspectul „molatic" al apariției iubitului. Valoarea lui *dolce ventilar gli ardori* nu poate fi însă înțeleasă decît la lectura ultimelor patru versuri. De fapt, în vreme ce Armida îl răcorește pe tînăr, „flacăra ațipită" a „ochilor ascunși" ai lui Rinaldo topește în ea „acea gheață/ ce inima i-o întărea mai mult ca diamantul".

Efectul lui *dolce ventilar* îl reprezintă modelul analogic al efectului invers: *distemprar quel gelo*. În aceste din urmă versuri, îndrăgostirea vrăjitoarei ia forma răsturnării unui proces de tensiune: gheața care se întărea se topește, devenind prin urmare caldă și blîndă, în conformitate cu *dulcea* suflare și cu *ușoara* strîngere din cele patru versuri precedente.

Desigur, Rinaldo nu știa că, dezarmîndu-și fruntea pentru a se odihni *„al soave spirar di placid'aura*" („sub suflarea suavă a unei liniștite adieri"), de fapt o înarma cu o putere de fascinație egală cu aceea a fîntînii lui Narcis. În voia unui somn care este *„queta imagine di morte*" („o tăcută icoană a morții"), la limita extremă a pasivității, tînărul înfăptuiește, sub vălul pleoapelor, *„un dolce atto che ride*", un soi de „acțiune pasivă", cu atît mai involuntar și mai discret cu cît este mai eficace în a o seduce pe vrăjitoare. „Astfel, cine-ar crede?", acea „flacără ațipită a ochilor ascunși", tocmai în virtutea dublului obstacol care-i atenuează forța, devine, printr-o nouă inversiune, irezistibilă pentru Armida, care, în sfîrșit, dar deja din prima clipă, „din dușmană... deveni îndrăgostită".

„Însă cînd asupra lui își ațintí privirea și văzu... și din dușmană ea deveni îndrăgostită": Poussin distribuie momentele extreme ale celor două octave ale lui Tasso la cele două extremități ale imaginii Armidei. Mîna ei dreaptă, „dușmană", strînge pumnalul ucigaș, iar mîna ei stîngă, „îndrăgostită", se abandonează pe mîna lui Rinaldo. Ca și în poem, dar cu mijloacele specifice picturii, între cei doi poli ai transformării pasionale a Armidei se produc suspendările, salturile, răsturnările care dilată și accelerează momentul preschimbării.

În spatele vrăjitoarei, vălul alb se leagă într-un nod, pentru a-și relua apoi curgerea, însă cu mai puțină impetuozitate. Poussin evidențiază

astfel oprirea avîntului ucigaş al Armidei, suspendarea lui şi revenirea pe un registru mai potolit. Părţii extreme şi agitate a mantiei îi corespunde tensiunea braţului drept, amplificată de rezistenţa micului amoraş. Cea de-a doua suspendare este situată în zona de umbră care întrerupe braţul stîng al Armidei. În această regiune întunecată, braţul vrăjitoarei se uneşte cu cel al tînărului adormit. Cînd reapare la lumină, mîna femeii este „de-acum" languros aşezată pe mîna lui Rinaldo.

Ca şi poetul, pictorul a învăluit în întuneric clipa fatală a convertirii pasionale. În pictură, umbra constituie pliul care în text se ascunde între *mentre* şi *omai*.

Unirii celor doi iubiţi îi corespunde pe fundal trecerea de la copacul izolat din stînga la cei doi arbori împreunaţi de la dreapta. Parabola desenată de braţele deschise ale Armidei este însoţită de linia descendentă a înălţimii de pe fundal şi se pierde cu mîna dreaptă a lui Rinaldo, aşezată molatic pe scut.

Ca şi în poem, gesturile vrăjitoarei capătă dintr-o dată trăsăturile „molatice" ale gesturilor iubitului. Trecerea de la încordare la abandon este însoţită, în registrul cromatic, de trecerea de la culorile reci ale veşmintelor Armidei la culorile calde ale armurii aurite şi ale pantalonilor portocalii ai lui Rinaldo. Răceala rigidă *„che s'indurava al cor più che diamante"* se topeşte în calda moliciune traversînd nodul de umbră în care braţele se ating.

Pe lîngă îndrăgostirea Armidei, pictura înfăţişează şi „înmoleşirea" lui Rinaldo. Braţul său stîng se lasă pe scut şi, nu întîmplător, îşi află loc între coif şi spadă. Unde este tînărul marţial în care Dumnezeu Tatăl întrezărise „sufletul războinic şi spiritul nedoritor de odihnă"? Rinaldo al lui Poussin este deja cavalerul din cîntul al XVI-lea, eroul care a abandonat războiul, bărbatul efeminat a cărui spadă, din *„militar fero strumento"* („înfricoşătoare unealtă de luptă") a devenit *„inutile ornamento"*.

De fapt, în poem, la deşteptarea pe Insula Fericiţilor, Rinaldo devine sclavul iubirii vrăjitoarei, iubitul care îi oferă oglinda în care aceasta se admiră într-o manieră şi mai explicită decît o face, „ca Narcis la fîntînă", în faţa războinicului adormit.

În tabloul lui Poussin vrăjitoarea se moleşeşte, rămînînd însă viril dominatoare, pe cînd Rinaldo zace sub ea, îşi deschide genunchii dinaintea pumnalului, îşi abandonează braţul între arme.

Îndrăgostirea Armidei este o peripeţie nemaiauzită, ce respectă totuşi normele relaţiilor dintre sexe. Abandonîndu-se în seama iubitei şi uitînd de război, războinicul creştin alunecă însă către o neliniştitoare şi primejdioasă schimbare de roluri. Nemaiamintindu-şi de nesăţioasa lui dorinţă de onoruri, Rinaldo este atras pe moment de absoluta subordonare faţă de Armida. Intensitatea pasiunii sale nu este reprezentată în pictură printr-o acţiune, ci doar prin feminizarea ansamblului figurii. „Anormalitatea" relaţiei dintre cei doi este deja un indiciu de pasiune puternică şi implică o judecată negativă.

Pe lîngă rafinata manipulare a timpilor şi modalităţilor acţiunii, pasiunea îmbracă de fapt forma violării normei. Armida este dominatoare şi sedusă. Rinaldo, seducător pasiv şi neştiutor, a preluat în somn postura feminină care în poem îl caracterizează pe toată durata şederii pe Insula Fericiţilor, pînă cînd o altă oglindă, aceea adusă de tovarăşii săi Carlo şi Ubaldo, îi dezvăluie starea în care se află:

Egli al lucido scudo il guardo gira
onde si specchia in lui qual siasi e quanto
con delicato culto adorno spira
tutto odori e lascivie il crine e il manto;
e il ferro, il ferro aver, non ch'altro, mira
del troppo lusso effeminato a canto:
guernito è sì ch'inutile ornamento
sembra, non militar fero strumento.

Qual uom da cupo e grave sonno oppresso
dopo vaneggiar lungo in sé riviene,
tale ei tornò nel rimirar se stesso,
ma se stesso mirar già non sostiene:
giù cade il guardo, e timido e dimesso,
guardando a terra, la vergogna il tiene.
Si chiuderebbe e sotto il mare e dentro
il foco per celarsi, e giù nel centro[2].

Rinaldo adormit al lui Poussin se aseamănă mult cu acel „om apăsat de un somn întunecat şi greu", fără ca pentru aceasta să trebuiască să postulăm un „împrumut" de imagine între poet şi pictor. Pictorului i-a fost suficient să facă din Rinaldo odihnindu-se un războinic efeminat pentru a-i implica subordonarea şi ruşinoasa deşteptare.

---

2. *Ibidem*, p. 173:

„Privindu-se, se vede-aşa cum este;
Se miră,-n fină lucrătură cum
Îl înveşmîntă straiele aceste
Şi cum scăldat i-i părul de parfum;
Cum spada, spada-i mîndră stau s-o-ncreste
Podoabe parcă femeieşti acum;
Şi-odată ce zorzoane o încarcă,
De fudulie-i bună numai, parcă!

Cum omul copleşit de somn de plumb
Îşi vine după reverie-n fire,
La fel, văzîndu-şi chipu-n scutul scump,
Rinaldo nu îndură a-l privire;
Ruşini, sfieli pe faţa lui irump
Şi-n jos priveşte numai, cu mîhnire;
Să nu se vadă, în vîltoarea spumii
S-ar vrea-nghiţit, şi-n foc, şi-n rînza humii!" (n.t.).

De Sanctis scria despre „lumea lirică, subiectivă şi muzicală” a lui Tasso, o lume „molatică”, ce străbate literatura, muzica şi pictura secolului al XVII-lea. Poussin i-a înţeles dinamica senzuală şi afectivă, pe care a „tradus-o” în mod fidel în pictură. *„Lisez l'histoire et le tableau afin de cognoistre si chaque chose est approprié au subiect”*, îi scria artistul unui client care îşi permitea să critice compoziţia unui tablou de-al său, revendicînd cu mîndrie o fidelitate *de pictor* faţă de textele literare, care îl caracterizează încă de tînăr, cînd, la Paris, ilustra *Adonis* al lui Giambattista Marino.

Chiar marele poet napolitan a fost cel care l-a condus pe Poussin la Roma, unde i l-a prezentat lui Marcello Sacchetti, întîiul său protector. Activitatea de comitenţă a lui Sacchetti, urmaşul cultivat al unui foarte bogat negustor florentin şi mare prieten al papei Urban al VIII-lea, are o însemnătate considerabilă pentru începuturile picturii baroce romane. Acest personaj a avut un gust foarte hotărît, nepregetînd să-l încurajeze pe tînărul Pietro da Cortona să-i copieze pe Rafael şi pe Tiţian pentru a elobora trăsăturile acelei „mari maniere” care, pentru Giuliano Briganti, constituie cel dintîi stil baroc autentic din pictură.

Înainte de a fi numit trezorier al papei şi de a-şi asuma astfel un rol însemnat în politica artistică a acestuia, Sacchetti se dedicase cu precădere îmbogăţirii galeriei sale private. Această formă de colecţionism este tot de obîrşie veneţiană, însă, încă o dată, dimensiunile fenomenului se amplifică în secolul al XVII-lea pînă la a-i schimba în parte trăsăturile. De fapt, încă de la începutul veacului, prin marchizul Giustiniani, protectorul lui Caravaggio, galeria privată devine locul în care se poate contura un gust alternativ faţă de cel al marii comitenţe publice sau private a seniorului sau a ordinelor religioase.

Cea mai mare parte a operei picturale a lui Poussin era destinată unor galerii ale clienţilor privaţi relativ cultivaţi şi dispuşi să accepte ritmul său lent de producţie. În această situaţie, nu întotdeauna lipsită de tensiuni, el şi-a putut desfăşura totuşi extraordinara muncă de hermeneut al textelor fundamentale ale culturilor creştină, greacă şi latină.

Cassiano Dal Pozzo, care îi comandase „ilustrarea” poemului lui Tasso, a fost cel mai cult dintre comitenţii săi. În casa lui din Via dei Chiavari, el adunase o colecţie de medalii, stampe, instrumente ştiinţifice şi cărţi, unică în Europa nu atît prin dimensiuni, cît pentru noul ei caracter de instrument de cercetare. Poussin a colaborat la una dintre cele mai importante întreprinderi ştiinţifice ale sale, *Museum Chartaceum*, o impunătoare culegere de observaţii asupra rămăşiţelor Romei antice. Întîlnirea tînărului pictor cu acest personaj extraordinar nu numai că i-a influenţat, fără nici o îndoială, mult opţiunile în maniera de a picta, ci a şi înrădăcinat în el exigenţa de a se adresa unui comitent capabil să-i aprecieze pe deplin munca, o exigenţă pe care mai tîrziu nici unul dintre cumpărătorii săi nu a putut-o satisface atît de bine. Într-adevăr, corespondenţa pictorului francez dezvăluie

un efort, adesea frustrat, însă foarte semnificativ, de educare a gustului clientului, ca şi o dorinţă de înţelegere care-l îndeamnă să producă un important ansamblu de formulări teoretice şi să colaboreze asiduu cu Giovanni Pietro Bellori pentru a pune la punct orientarea clasicistă a *Vieţilor pictorilor, sculptorilor şi arhitecţilor moderni*.

Prin urmare, Poussin este un pictor de prim-plan, lucrînd aproape întotdeauna în afara circuitelor comitenţei religioase şi princiare, un caz mai curînd excepţional, cu toate că Salvator Rosa a mers şi mai departe, revendicîndu-i o autonomie totală faţă de comitenţă, împreună cu dreptul de a picta numai în momentele de inspiraţie şi de a-şi expune lucrările spre vînzare. Aceste două cazuri atestă totuşi lărgirea progresivă a unei zone de autonomie a artistului faţă de curte. Acest fenomen este în pas cu integrarea sa în mecanismele pieţei, ajungînd la desăvîrşire abia în secolul al XIX-lea, însă avîndu-şi prototipul în activitatea de întreprinzător a lui Rubens şi în aceea, şi mai radical modernă, a lui Rembrandt, cum a arătat recent Svetlana Alpers.

Dacă rolul artiştilor ca subiecţi sociali nu suferă transformări atît de profunde încît să le schimbe funcţia, opera lor atestă însă un moment de creativitate deosebit de intensă. Se poate afirma chiar că, într-o fază de incertitudine, caracterizată de pierderea orizontului renascentist al permanenţei şi asemănării şi dominată de sentimentul angoasant al schimbării şi alterării, munca artistică corespunde cel mai bine aşteptărilor omului, tocmai pentru că izbuteşte să reprezinte eficient schimbarea şi alterarea.

De pildă, opera religioasă barocă funcţionează astfel încît să-i ofere credinciosului instrumentele cognitive, sensibile şi pasionale ale unei metamorfoze interioare, ale unei conformări afective cu Cristos, reprezentînd traseul opus celui care-l conduce pe creştinul secolului al XVII-lea să se simtă radical deosebit de Dumnezeul său, să se simtă „neant", „piele, oase, scîrnă, stîrv", cum scrie poetul iezuit boem Bedrich Bridel.

Subiectul acestui lanţ de metamorfoze sau de alterări posibile îl constituie o dominantă pasională şi sensibilă şi un habitus intelectual încă neformat după cerinţele metodei ştiinţifice. Îl constituie un om pe care arta şi poezia barocă nu numai că-l reprezintă, ci, în parte, contribuie la alcătuirea sa ca subiect al schimbării şi metamorfozei. Îl constituie novicele care intră în Sant'Andrea al Quirinale pentru a deveni „alt om", privitorul tabloului *Las Meninas*, care trebuie să-şi găsească o reprezentare de sine pentru a se situa în pictură şi a se prezenta pe scena curţii sau, în sfîrşit, cel al tabloului *Rinaldo şi Armida*, care, o dată cu vrăjitoarea, din duşman devine îndrăgostit.

Referințe bibliografice

* * *, *Studi sul Borromini*, Accademia di San Luca, Roma, 1967.
S. Alpers, *Rembrandt's enterprise. The studio and the market*, Thames & Hudson, London, 1988 (trad. it., *L'officina di Rembrandt. L'atelier e il mercato*, Einaudi, Torino, 1990).
G. Briganti, *Pietro da Cortona o Della pittura barocca*, Sansoni, Firenze, 1962.
A. Buzzoni (coord.), *Torquato Tasso tra letteratura, musica, teatro e arti figurative*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna, 1985.
G. Careri, *Voli d'amore. Architettura, pittura e scultura nel „bel composto" di Bernini*, Laterza, Roma – Bari, 1991.
M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966 (trad. it., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1978).
F. Haskell, *Patrons and Painters, A study in the Relations between Italian art and society in the age of the Baroque*, Icon Editions, New York, 1971 (trad. it., *Mecenati e pittori. Studi sui rapporti tra arte e società italiana nell'età barocca*, Sansoni, Firenze, 1985[2]).
I. Lavin, *Bernin et l'art de la satire sociale*, PUF, Paris, 1967.
Idem, *Bernini and the unity of visual arts*, The Pierpont Morgan Library, Oxford Univ. Press, New York – London, 1980 (trad. it. Grazia Lanzillo, *Bernini e l'unità delle arti visive*, Ed. dell'Elefante, Roma, 1980).
L. Marin, *Le portrait du Roi*, Minuit, Paris, 1983.
N. Poussin, *Lettres et propos sur l'art*, Hermann, Paris, 1964.

BURGHEZUL

James S. Amelang

Cine era burghezul epocii baroce? Dacă ar fi să-i pictăm portretul, cu cine s-ar asemăna el, ce trăsături ne-ar dezvălui chipul său? De bună seamă, burghezul cel mai faimos al vremii a fost Monsieur Jourdain, smintitul, dar în fond simpaticul protagonist al piesei *Le bourgeois gentilhomme* a lui Molière, care, în încercarea de a se ridica deasupra condiţiei sale, devine caraghiosul atît al servitorilor hrăpăreţi, inferiori lui din punct de vedere social, cît şi al nobililor lipsiţi de scrupule. Totuşi, chiar ştiind bine că în societăţile europene conformiste şi aristocratice ale secolului al XVII-lea existau o sumedenie de Jourdain, nu vom lua ca model acest personaj; cu siguranţă, pretenţii sociale atît de exagerate nu reprezintă realitatea marii majorităţi a burgheziei. Totuşi, Molière (1622-1673) în persoană ne oferă cel mai bun exemplu de burghez „tipic", cel puţin la o primă privire. Provenit dintr-un mediu respectabil (tatăl său era un negustor devenit mai apoi funcţionar de stat), el a frecventat, copil fiind, o şcoală de iezuiţi, iar în continuare a studiat cîţiva ani dreptul la universitate. Formaţia sa a fost cît se poate de burgheză, pînă în clipa în care a făcut pasul absolut neburghez de a-şi refuza moştenirea şi de se ataşa de o trupă de actori ambulanţi care jucau în provincie. Dar nu, nici Molière nu-i omul nostru: atracţia pentru risc, pătrunderea în lumea întru nimic respectabilă a teatrului, ba chiar şi succesul care i-a urmat (însuşi Ludovic al XIV-lea a fost naşul primului său copil) îl fac prea atipic pentru portretul pe care intenţionăm să-l realizăm. Pentru a găsi burghezul de care avem nevoie trebuie, de bună seamă, să căutăm în altă parte.

Putem începe prin a ne întreba ce anume însemna acest cuvînt pentru oamenii vremii. În epoca barocă, termenul „burghez" evoca o gamă largă de înţelesuri, dintre care două erau în mod special legate de definiţii formale ale rangului social. În Europa Occidentală şi de Nord, un burghez (sau *burgher*, *Bürger* etc.) era, în sens restrîns, acela care locuia într-un oraş, bucurîndu-se de anumite privilegii şi drepturi. Apartenenţa la această categorie, adesea atestată prin înregistrarea pe o listă oficială, se întemeia pe un drept de naştere sau pe rezidenţa îndelungată în oraş şi, de asemenea, pe un minim stabilit de avere (care, în general, cuprindea o casă sau alte bunuri imobile urbane). Ca atare, pînă în secolul al XVIII-lea, *bourgeois de Paris* era „oricine trăise la Paris un an şi o zi, nu era angajat ca servitor, nu locuia cu chirie şi îşi plătea taxele obişnuite". În unele ţări, a fi burghez însemna şi a poseda un titlu legal indicînd un anumit rang şi statut social,

împreună cu o activitate economică aducătoare de venituri şi cu un stil de viaţă aproape nobiliar. În acest al doilea sens, burghezul era o persoană solidă şi respectabilă din punct de vedere financiar, care făcea parte sau era aproape de elita municipală.

De asemenea, termenul sugera o serie de raporturi de statut social aflate în afara sferei titlurilor legale şi a ierarhiilor instituţionalizate: privit de jos, el indica un „şef", un om bogat, cu proprietăţi care îl puneau în legătură, prin faptul că dădea altora de lucru, cu persoane de rang social inferior; privit de sus însă, „burghez" era un termen derizoriu şi peiorativ, care în ochii aristocraţilor desemna o persoană ridicolă prin manierele sale proaste, lipsa de gust, ca şi printr-o inadecvare socială generală. Totuşi, cu timpul, o definiţie mai largă şi mai puţin intransigentă a căpătat din ce în ce mai mult credit. Astăzi, pentru majoritatea istoricilor, „burghez" este sinonim cu „persoană aparţinînd clasei mijlocii", în special păturilor mai înalte şi mai la vedere. Fără îndoială, „clasa mijlocie" nu este o categorie bine definită: slujindu-se de această expresie, care în vremurile la care ne referim încă nu se folosea, se face referire în general, prin excludere, la partea mijlocie a societăţii, la intersecţiile dintre „sus" şi „jos", care constituia partea înstărită a celei de-a treia stări.

Înţeleasă în acest sens, clasa mijlocie, sau burghezia, ocupa un spaţiu amplu în spectrul social. Printre membrii săi se numărau artizanii cei mai bogaţi, negustorii, meseriaşii, bancherii şi funcţionarii din guvern (aparţinînd în general celor mai de jos ranguri ale birocraţiei statale). Caracteristic pentru această clasă sau stare era gradul înalt de inegalitate, de tensiuni şi conflicte din sînul ei. Uneori, raporturile sociale implicau subordonarea nemijlocită a membrilor săi mai puţin însemnaţi (în special artizani) faţă de straturile mai înalte ale negustorilor şi financiarilor, aşa cum s-a petrecut în secolul al XVIII-lea la Nördlingen, unde superiorităţii economice a unui mic grup de negustori-capitalişti care căpătaseră controlul asupra producţiei locale de ţesături îi corespundea o superioritate socială analoagă în sînul localei *Mittelstand*. Marii negustori au adoptat însă o tactică diferită, alegînd în mod deliberat, de pildă în anumite centre flamande, să protejeze interesele celor mai mici. În orice caz, în pofida diferenţelor adesea considerabile de rang şi de avere, cel puţin un numitor comun unifica această clasă din interior, şi anume o formă oarecare de proprietate. Respectabilitatea şi, mai cu seamă, relativa siguranţă ce decurgea din capital (obţinut în diferite modalităţi, nu neapărat toate de tip capitalist) reprezentau liantul social şi economic care ţinea unit acest ansamblu pestriţ.

Oricum, ceea ce ne interesează în cea mai mare măsură nu este atît clasa mijlocie în ansamblul său, cît straturile sale superioare, cu negustorii, meşteşugarii şi membrii birocraţiei, care constituiau elita citadină nenobilă. În viziunea contemporanilor, aceşti cetăţeni deosebiţi

reprezentau adevărata burghezie a epocii baroce, iar în realitate, în anumite părţi din Europa, se vorbea despre ei tocmai ca despre „cetăţeni". Era cazul Veneţiei secolului al XVII-lea, în care acest strat intermediar dintre patricieni şi plebe constituia circa 4% sau 5% din populaţie: bogaţi, instruiţi, consumatori tot mai avizi de bunuri materiale şi spirituale, ei alcătuiau, în rîndul celor ce nu erau aristocraţi, grupul cel mai remarcabil în lumea pestriţă a oraşului celui de-al XVII-lea veac. (Exista, desigur, şi o burghezie rurală, însă mai puţin semnificativă şi, cu siguranţă, mai puţin remarcabilă decît cea urbană.) Corespondenţa, jurnalele burghezilor şi alte scrieri ale lor, documentaţia abundentă produsă de activităţile economice şi comerciale pe care le desfăşurau, chipurile lor, care ne-au fost transmise (portretele care ne-au parvenit din această epocă şi nu reprezintă aristocraţi sînt ale unor burghezi), ne îngăduie să-i examinăm atît în viaţa publică şi în cea particulară, cît şi în intimitatea conştiinţei lor.

Homo oeconomicus

Ca toată lumea, burghezul îşi împărţea activităţile economice între producţie şi consum, iar prin averea sa se bucura de o largă posibilitate de alegere în ambele sfere. Membrii clasei mijlocii erau implicaţi într-o gamă amplă de activităţi de producţie. De o importanţă aparte era comerţul, nu numai fiindcă pe comerţul cu ridicata şi cu amănuntul se baza subzistenţa unei mari părţi a populaţiei urbane, ci fiindcă cei mai importanţi negustori, specializaţi în traficul la mare distanţă, erau deseori exponenţii cei mai iluştri ai acestei clase, în mare parte datorită legăturilor cu puterea politică, devenite posibile prin averea lor. La averile burghezilor contribuia şi industria, de la producţia pe scară restrînsă, de mic artizanat, pînă la angajarea unui mare număr de muncitori salariaţi. Cu toate că formele capitaliste de organizare industrială erau mai curînd atipice, adesea meşterii artizani cu un volum mare de afaceri erau în măsură să strîngă averi remarcabile, care mai apoi, o dată abandonată sfera muncii manuale, din care proveneau şi care era dispreţuită în societate, aveau să le înlesnească ascensiunea. În sfîrşit, liber-profesioniştii – judecători şi avocaţi, medici, dascăli şi alţi lucrători de succes de pe „piaţa culturală" – îi asigurau burgheziei un număr consistent de recruţi.

Totuşi, în cea mai mare parte a oraşelor europene şi mai cu seamă în aria mediteraneană, activitatea economică la care aspira cu precădere burghezia era o non-activitate. Idealul său economic era unul de tip pasiv: trăitul din rente. Faptul de a trăi din investiţii pe debitul public, din ipoteci legate de bunuri imobile urbane şi rurale şi din titluri şi acţiuni (o formă de investiţie mai riscantă, dar promiţătoare, mai ales datorită expansiunii economiei atlantice) îi oferea burghezului

mijloacele de a imita stilul aristocratic, în special în orașele mai mari, care au înregistrat o mai accentuată tendință a burgheziei de a se detașa de comerț și de alte activități lucrative. Strîns legată de această tendință era înclinația burghezilor de a acumula sarcini publice, mai ales în Franța și în Castilia, unde guvernul central a jucat un rol deosebit de relevant în trecerea clasei mijlocii de la inițiativele de tot soiul la pasivitatea economică. Pe scurt, burghezia nu era numaidecît capitalistă, cum nici capitaliștii nu erau numaidecît burghezi, de vreme ce scopul pe termen lung al multor cetățeni bogați era abandonarea oricărui rol economic activ.

Nu se poate spune același lucru despre consumuri, întrucît, în calitatea sa de consumator al unor bunuri din ce în ce mai variate, bogatul nostru cetățean nu juca defel un rol pasiv. În general, istoricii economiei s-au ocupat de secolul al XVII-lea în legătură cu importanta transformare survenită în organizarea și controlul producției de bunuri, adică de acea „naștere a capitalismului" care i-a fascinat deopotrivă pe marxiști și pe nemarxiști. Recent însă au început să acorde o atenție superioară și apariției și dezvoltării societății moderne de consum, iar burghezul, care în inexorabila sa autogratificare a avut puțini rivali, apare mult mai important în sînul acestei tendințe. De-a lungul întregii perioade, el a cheltuit sume considerabile, în primul rînd pentru a-și îmbunătăți mediul fizic imediat, în special pentru a locui mai bine, utilizînd materiale de construcție mai rezistente și permițîndu-și confortul ulterior al geamurilor de la ferestre. Locuința sa, mai sigură și mai bine luminată, conținea mai multe obiecte: mobilier mai mult și de o calitate mai bună, îmbrăcăminte, elemente decorative, cărți, picturi și un flux nelimitat de bunuri menite a-l înconjura de confort, dacă nu chiar de un adevărat lux. Expansiunea colonială a reprezentat în același timp cauza și consecința comerțului, pe cale de a se naște, al unor bunuri care înainte vreme erau prea costisitoare pentru a fi consumate de cei ce nu aparțineau celei mai bogate societăți urbane. Această difuzare și comercializare mai amplă a unei varietăți sporite de mărfuri a făcut ca luxul să devină un concept din ce în ce mai relativ. Tendința de dezvoltare a unei piețe specific burgheze de obiecte de artă și de alte articole de consum rafinate a fost evidentă cu deosebire în țările din nordul Europei, ca Anglia și mai ales Olanda, prin apariția și consolidarea unei burghezii prospere, întemeiate pe ampla (chiar dacă inegala) distribuție a averilor. Noile obișnuințe adoptate de nobili și de burghezi au schimbat, de asemenea, aspectul orașului: cum observa Daniel Defoe (1660-1731), „nepăsătoarea și pompoasa" burghezie londoneză „practica un intens comerț în oraș, mai ales de lucruri elegante și la modă", iar de vreme ce membrii cei mai bogați ai societății urbane tindeau din ce în ce mai mult să se concentreze – dacă nu chiar să opteze pentru o segregație de tip

exclusivist – în anumite zone ale oraşului, mai ales în centru, s-au schimbat şi modelele rezidenţiale urbane.

Prin urmare, funcţiile economice ale burghezului erau în egală măsură de consum şi de acumulare de averi. Adagiul din epocă *le marchand acquère, l'officier conserve, le noble dissipe* surprinde bine ciclul generaţional pe care se bazează traiectoria averilor acelor familii burgheze de mare succes care au început să urce treptat în rangurile aristocraţiei. Dar cît spaţiu exista aici pentru membrii ambiţioşi ai acestui grup? Cîţi burghezi existau şi cît de cuprinzătoare era nişa lor colectivă din interiorul societăţii urbane?

Conform unei estimări recente, în 1600 ceva mai mult de 10% din populaţia Europei locuia în oraşe cu peste 5.000 de locuitori, număr care a crescut în cursul secolului al XVII-lea. Dacă ne referim însă la averi, procentajul din populaţia urbană dotat cu mijloacele necesare pentru a se încadra în clasa mijlocie, şi mai ales în sferele celor mai bogaţi, nu era la fel de mare. De pildă, în această perioadă, două treimi dintre bărbaţii adulţi din centrul comercial Anvers erau clasificaţi drept *arme ghemeynte*, oameni care nu posedau nimic, iar spre sfîrşitul secolului al XVI-lea, la Nördlingen, circa o jumătate dintre cetăţeni posedau abia 4% din bogăţii, pe cînd pătura cea mai înaltă, constituită din 10% dintre locuitori, poseda circa 60% din resursele locale. Prin această distribuţie inegală, marea distanţă care separa o mînă de bogaţi de marea masă a săracilor din centrele urbane lăsa un mic, preţios spaţiu cetăţeanului modest care trăia la mijloc.

Condiţii similare caracterizau şi alte oraşe europene, unde între o jumătate şi două treimi dintre locuitori duceau o existenţă apropiată de pragul sărăciei sau chiar sub acesta. Totuşi, nu toate oraşele prezentau acelaşi model: de pildă, la Rotterdam, o taxă din anul 1674 a dezvăluit că circa o jumătate din populaţie trăia în familii impozitate pentru un nivel de prosperitate scăzut sau aproape scăzut. (Dintre cele 4.300 de familii care plăteau impozitele, doar 658 plăteau maximul, ceea ce arată că burghezia cu adevărat înstărită rămînea o minoritate cu totul aparte.) Fără îndoială, în Europa existau semnificative variaţii regionale, nu numai între Nord şi Sud, ci şi de la Est la Vest. Rămîne însă faptul că în unele oraşe o treime din populaţie făcea parte din „clasa mijlocie", pe cînd procentajul celor ce aparţineau elitei civice se mărginea la 1% sau 2%. Ca atare, este foarte posibil ca burghezia, văzută ca o categorie socială recunoscută, să fi constituit un grup destul de amplu, însă, în majoritatea cazurilor, burghezii cu adevărat bogaţi erau puţini, ei trăind în interiorul unui cerc redus ca număr şi exclusivist din punct de vedere social.

Burghezul şi oraşul

Aşa cum sugerează şi termenul, „burgul" sau oraşul constituia adevăratul centru de existenţă al clasei mijlocii. Nu-i de mirare că epoca barocă a dat glas unui discurs emfatic de lăudare a oraşului ca loc privilegiat pentru activitatea favorită a burghezului, şi anume consumul; referindu-se la beneficiile materiale ale vieţii urbane, numeroase descrieri ale oraşelor din această perioadă capătă tonuri lirice. În 1662, un jurnalist elogiază cea mai mare metropolă olandeză ca fiind „un oraş ce se revarsă de lapte şi de brînză". Acelaşi text continuă înşiruind minuţios toate produsele ce puteau fi cumpărate în prăvăliile bine aprovizionate din Amsterdam: echipamente nautice, medicamente exotice, o bogată patiserie, bijuterii, porţelanuri şi tot soiul de mărfuri importate. Un elogiu aparte era rezervat celor mai exclusive reşedinţe din oraş, pe Herengracht, „atît de pline de zorzoane, de o valoare inestimabilă, încît par mai curînd palate regale decît case de comercianţi" şi aşa mai departe; era consumul dus la limită, iar în ochii celor care îl practicau oraşul constituia, indiscutabil, locul cel mai potrivit pentru aşa ceva.

Nu toate cheltuielile se concentrau însă asupra obiectelor materiale, dimpotrivă: epoca barocă s-a dovedit în realitate deosebit de fertilă pentru dezvoltarea şi extinderea unor noi modele de consum cultural. Este adevărat că, după cum am mai spus, unele folosinţe ale termenului „burghez" îl asociau cu necioplirea şi cu lipsa de rafinament, de graţie şi de farmec, ca în cazul nefericitului Monsieur Jourdain, care pentru a putea urca pe scara socială s-a simţit obligat să frecventeze cursuri intensive de scrimă, muzică, dans şi filosofie. În realitate însă burghezul se rafina, extinzîndu-şi în acelaşi timp rolul de consumator de cultură (mai ales dacă legăm cultura de unele produse accesibile precum cărţile, operele de artă, ziarele) şi asistînd la reprezentaţii de tot soiul (muzică, operă, teatru şi dans). De bună seamă, instruirea şi contactul regulat cu cuvîntul tipărit constituiau de multă vreme o dimensiune crucială în viaţa păturilor urbane mijlocii. Oricum, chiar în perioada barocă, forme noi şi mai sofisticate de exprimare culturală au început să facă parte din viaţa cotidiană a orăşenilor mai înstăriţi. O dată cu recunoaşterea din ce în ce mai mare pe care revendicările de superioritate socială le-au întîlnit în adoptarea de către burghezi a unui nou model de divertisment bazat pe exhibarea unor cunoştinţe specifice sau chiar superioare, „cultura" şi clasa s-au legat în mod intim. Astfel a apărut un nou model de comportament moral şi social, şi anume omul instruit, ale cărui studii literare (atît ca diletant, cît şi ca profesionist) erau recomandate cu căldură în manuale autorizate precum *Omul de litere*, publicat în 1645 de iezuitul ferrarez Daniello Bartoli (1608-1685).

Nu-i de mirare că acest nou model de larg consum cultural era mai lesne adoptat de nobilime și de cei – puțini – care trăiau din rente decît de grosul clasei mijlocii: în realitate, pentru numeroși burghezi, instanțele superioare ale spiritului erau greu de împăcat cu exigențele practice ale afacerilor și ale vieții de zi cu zi. Fără nici o îndoială, acesta este cazul lui Jean Maillefer (1611-1684), fiul unui bogat negustor de mătase din Reims, care în autobiografia sa vorbește de lupta continuă pentru a putea studia, în ciuda muncii ingrate, necesare pentru a-și cîștiga existența. Ca mulți alți copii proveniți din familii burgheze, Maillefer frecventase o școală locală, amintindu-și cu mîndrie, cu nu mai puțin de cincizeci și șase de ani mai tîrziu, cum obținuse un premiu pentru o compunere în greacă! În ciuda înclinației pentru studiu, la paisprezece ani a fost nevoit să lase școala, din cauza morții tatălui, și să-și cîștige existența mai întîi ca ucenic croitor, iar apoi printr-o serie de munci făcute ici și colo. De-a lungul întregii sale vieți, niciodată nu s-a simțit în largul său în lumea afacerilor, el topindu-se după „plăcerile minții", pe care le considera „pure, agreabile, eterne", mai cu seamă dacă le comparai cu comerțul. Cititor asiduu al lui Montaigne, acest burghez îl privea pe eseist ca pe un model al celui mai înalt scop al vieții, „cunoașterea de sine". Visătorul Maillefer, care ar fi vrut mai curînd să stea în dosul tejghelei și să citească decît să se ocupe de clienți, reprezenta prototipul clar al unui solitar (și foarte frustrat) consumator de cultură, silit de împrejurări să-și asume, în noua viață publică a minții și a spiritului, un rol mai puțin important decît și-ar fi dorit.

Nu încape nici o îndoială că orașul era în același timp spațiul central și instrumentul comerțului sporit de bunuri culturale. Mai discutabil este dacă această cultură urbană în expansiune își implica oamenii în acea originală participare la viața intelectuală la care visa nefericitul Maillefer. Discursul care celebra orașul secolului al XVII-lea ca loc privilegiat al consumului cultural – și care, în realitate, situa acest consum chiar în centrul vieții urbane – a generat, desigur, un discurs contrar, criticînd artificialitatea și superficialitatea vieții citadine și pretențiile sale de superioritate culturală. Acesta reprezintă unul dintre principalele filoane ale multilateralei opere a lui Jean de La Bruyère (1645-1696), unul dintre cei mai cunoscuți și mai subtili observatori ai vieții citadine în epoca barocă. Cu toate că numele său ne-ar putea face să ne gîndim la o origine aristocrată, La Bruyère era de solidă extracție burgheză: de fapt, tatăl său era funcționar public la Paris. După ce studiase dreptul (materie față de care a manifestat o puternică aversiune), a obținut o slujbă și s-a dedicat pentru tot restul vieții misiunii de educator și de critic al moralei și societății. În *Les caractères* (publicat pentru prima oară în 1688), La Bruyère stigmatiza viața urbană pentru vanitatea, ostentația și frivola ei artificialitate. Spiritul său pătrunzător ne face să întrezărim un alt aspect

al mentalităţii burgheze, ce se distanţează critic nu numai de carierişti, care prin „cheltuieli excesive şi ostentaţie absurdă” caută să se elibereze de originea lor inferioară, ci şi de faţă de modelul lor, nobilimea, care se dovedea deşartă, bună de nimic şi împovărătoare pentru societate. Transpunînd metafora tradiţională a lumii ca scenă în cazul vieţii citadine, La Bruyère prezintă lumea nouă şi bătătoare la ochi a consumismului urban numai ca artificiu şi ficţiune colectivă: „Atunci cînd merg împreună pentru a-şi arăta frumoasele stofe şi a-şi culege succesele pentru toaletele lor, doamnele umblă în perechi nu din amorul de conversaţie, ci pentru a-şi căuta sprijin reciproc pe scenă, ca şi pentru a căpăta familiaritate cu publicul şi putere pentru a rezista criticilor”. De bună seamă, cultura urbană se bazează pe contacte personale superficiale: locuitorii unui oraş de dimensiunile Parisului nu pot decît să se judece unii pe alţii (în general dezaprobîndu-se) după aparenţa exterioară, obicei care favorizează grosolana ostentaţie a averii şi imitarea servilă a manierelor de la curte. Rezultatul îl reprezintă o societate alcătuită din „copii proaste, lipsite de orice valoare”, condamnată la o existenţă artificială într-o lume de aparenţe false şi de înşelăciune deliberată.

Există puţine noutăţi în ceea ce priveşte critica morală. În schimb, este explorată o nouă cale cu privire la discursul social: de fapt, atenţia se concentrează nu în general, asupra universului nediferenţiat al comportamentului uman, ci pe trăsăturile specifice ale vieţii urbane. La Bruyère nu era nici pe departe un glas în deşert. În toată Europa, un viguros cor de critici blama identificarea, pe cale de a se produce, dintre oraş şi ostentarea averilor şi obişnuinţele trîndave ale claselor mijlocie şi înaltă. Viaţa la oraş era considerată în cel mai bun caz ca fiind în mare apreciabilă, chiar dacă în ea se amestecau preamăritele ocazii cu deplînsele excese. În ansamblu însă burghezul găsea în propriul oraş mai multe lucruri de celebrat decît de condamnat, ceea ce este firesc: oare nu el era proprietarul? Trebuie să facem trimitere şi la un anumit stil burghez în cultura urbană, care, cel puţin în aparenţă, exalta abundenţa, descriind cu mult realism viaţa de zi cu zi, cu toate obiectele şi mediile sale. Această tendinţă era mai evidentă în acele regiuni ale Europei în care influenţa politică şi culturală a aristocraţiei rurale era mai mărginită, de exemplu în Olanda. Ca atare, nu este o coincidenţă că, în atmosfera civică republicană predominantă în Ţările de Jos şi (într-un mod mai deosebit) la Veneţia, în epoca barocă s-a dezvoltat un gen aparte de pictură, care preamărea viaţa citadină, ilustrînd-o cu drag şi cu abundenţă de detalii. Vederea oraşului a devenit în scurt timp emblema semnificativă a unei culturi specific urbane, întemeiată solid pe dublul fundament al averii ostentate şi al demnei independenţe civice.

Noţiunea de demnitate civică ne aminteşte o altă – şi la fel de importantă – dimensiune a raportului dintre cetăţeanul respectabil

şi mediul urban. Oraşul constituia orizontul fundamental al lumii burgheze, mai cu seamă în ceea ce priveşte sfera politică, întrucît, în pofida interesului crescînd pentru treburile naţionale, problemele locale au constituit limita primară a celor mai vitale interese şi angajamente ale burghezului. Să spunem, pentru început, că o mare parte a timpului său era ocupat cu multiplele îndatoriri civice: serviciul în miliţia urbană a reprezentat o importantă formă de participare la politica cetăţii, chiar atunci cînd aceste modalităţi tradiţionale de apărare au început, încetul cu încetul, să cedeze locul armatelor profesioniste. Cu siguranţă, masiva adunare la arme a burgheziei din Paris în ianuarie 1649 i-a surprins mai mult pe Mazarin şi pe comandanţii armatei regaliste care asediau oraşul decît pe cetăţenii din Frondă. Mobilizarea clasei mijlocii pariziene, considerată îndeobşte cîntecul de lebădă al miliţiilor urbane din Franţa (care de acum înainte aveau să fie convocate numai pentru calmarea dezordinilor interne), a fost pur şi simplu un exemplu excepţional al unei realităţi cu totul fireşti, aceea a unui sentiment al datoriei şi implicării civice, larg răspîndit în rîndurile burgheziei.

Păturile mijlocii considerau că participarea la treburile zilnice a oraşului era în acelaşi timp un drept şi o îndatorire. În sînul burgheziei, puternicul sentiment al conştiinţei civice se manifesta pe mai multe niveluri. Să ne gîndim la numeroasele cronici orăşeneşti scrise de reprezentanţi ai clasei mijlocii, inclusiv de unii meşteri artizani, de pildă studiul asupra Londrei al lui John Stow, istoriile contemporane ale Barcelonei scrise de meşterul tăbăcar Miquel Parets şi de negustorul cu prăvălie Pere Serra i Postius, ca şi nemaipomenitele cronici ale oraşului Lille scrise de doi lucrători textilişti, Mathieu Manteau şi Pierre Ignace Chavatte. În aceste documente, ca şi în altele, burghezul se dovedea nu numai un comentator al scenei urbane, asemenea lui La Bruyère, ci şi autorul unui discurs civic independent, autorizat, prin faptul că trăia la oraş şi că locul îi era cunoscut – altfel spus, prin dreptul său de naştere – să înlesnească formarea unei conştiinţe colective a sistemului, împărtăşită de toţi locuitorii „respectabili" ai oraşului.

Fireşte, burgheziei îi erau deschise şi unele forme mai nemijlocite de participare la viaţa municipală. De regulă, cîrmuirea locală îi era rezervată în mod incontestabil clasei mijlocii mai înstărite sau unei nobilimi urbane deosebite, ca în cazul oraşelor Veneţia şi Toulouse. În multe oraşe, de pildă Rouen, Lille, Nürnberg, Londra, Geneva, Marsilia şi Genova, ca să citām doar cîteva, marii negustori şi bancheri controlau îndeaproape administraţia civică, însă puţine oraşe nu le rezervau celor din straturile inferioare ale burgheziei o formă oarecare de participare la viaţa publică – în general, slujbele minore. În unele cazuri (cu deosebire în imperiu, în Ţările de Jos şi în Elveţia), meşterii artizani puteau ocupa posturi foarte însemnate în guvernul municipal. Oricum, practic întotdeauna clasa mijlocie juca în treburile civice un rol activ, de regulă *cel mai* activ.

Politica nu se oprea însă între zidurile orașelor. Burghezia mai reclama și un rol din ce în ce mai important în treburile publice, la nivel regional și național. În cazul Angliei, această tendință a fost observată foarte limpede: dacă la argumentele tradiționale care făceau ca războiul civil englez din 1640-1660 să fie considerat o „revoluție burgheză" s-a renunțat de o bună bucată de vreme – printre altele, negustorii bogați din Londra și din celelalte orașe mari înclinau să-l susțină mai curînd pe rege decît Parlamentul –, nu există nici o îndoială asupra implicării sporite a clasei mijlocii în politica națională. Recent s-a ajuns la concluzia că urmările generale ale celor două crize constituționale din Anglia secolului al XVII-lea (războiul civil și „glorioasa revoluție" din 1688) au provocat descătușarea liberei inițiative și triumful „individualismului proprietar" atît de drag burgheziei și ideologilor săi. În clipa în care membrii cei mai bogați ai clasei mijlocii, mizînd pe avantajul lor economic, începeau să devină protagoniști ai marii politici, negustorii și financiarii care lucrau în orașele cele mai mari se legau din ce în ce mai strîns de influenta clasă a proprietarilor de pămînturi, nu numai dintr-un interes comun pentru stabilitatea politică, ci și prin legături mai directe și mai personale, inclusiv prin căsătorii.

Anglia (împreună cu republica olandeză) consituia o excepție în acest sens. În sînul monarhiilor absolute de pe continent prevalau modele diferite, care îngrădeau mai mult drepturile cetățenilor obișnuiți de a avea un cuvînt de spus în politica națională, ba chiar și în aceea locală. Totuși, putem vedea burghezia afirmîndu-și drepturile de-a lungul perioadei baroce, atît în mod nemijlocit (să ne gîndim la participarea păturilor urbane mijlocii la revoltele iscate de impozite în Franța în anii '30 ai secolului al XVII-lea și la Frondă un deceniu mai tîrziu), cît și indirect. În al doilea caz, numeroase miliții burgheze au refuzat să reprime revoltele populare îndreptate împotriva strîngătorilor de taxe și a reprezentanților guvernului central mai ales în prima jumătate a secolului al XVII-lea (o atitudine de respingere care a constituit, fără îndoială, mai curînd excepția decît regula, dacă ne gîndim că proprietarii s-au temut întotdeauna de primejdioasele clase inferioare). În același timp, pretutindeni în Europa, un aspect crucial al comportamentului public al burghezului, acela prin care el chiar se identifica, era dreptul său de intervenție în treburile locale. În general, depindea de mărimea averii sale dacă rolul îi era însemnat sau mai restrîns. Totuși, în foarte multe cazuri, burghezul nu s-a considerat numai un locuitor al orașului (și s-a bucurat de această condiție), ci și-a asumat foarte serios drepturile și responsabilitățile de cetățean.

Valorile private

Este mai uşor să studiem comportamentul şi declaraţiile publice ale burghezului decît să pătrundem în universul gîndurilor şi sentimentelor sale. Totuşi, dintr-un portret care nu s-ar strădui să dezvăluie ceva din eul cel mai intim al unui individ ar reieşi doar o asemănare foarte palidă. Am văzut deja cum portretele literare ale burghezului, mai ales faimoasa caricatură a lui Monsieur Jourdain, înclină să-l reprezinte ca pe un arivist ingenuu, expus, prin prezumţiozitatea şi jalnica sa dorinţă de ascensiune, riscului de a fi exploatat de cei mai pricepuţi ca el. Molière stigmatizează în personajul Georges Dandin un alt tip de burghez, a cărui reputaţie se leagă de încercarea de a pătrunde în rîndul nobilimii. Ambele portrete recurgeau la un bogat filon critic – pe care îl urmau într-o anumită măsură – la adresa exponenţilor clasei mijlocii (mai cu seamă a comercianţilor), care, pe lîngă faptul că erau consideraţi prin tradiţie lacomi, erau, de asemenea, zugrăviţi ca nişte arivişti pretenţioşi şi ridicoli purtaţi către ruină de ambiţia lor hrăpăreaţă.

Este greu să ne imaginăm că burghezul se vedea în aceeaşi lumină. De fapt, trebuie să ţinem seama că exista şi un discurs opus şi la fel de bine reprezentat, care sublinia şi chiar preamărea contribuţia pozitivă a burghezului bine înfipt şi înstărit la societatea înconjurătoare. Acest portret se sprijinea puternic pe retorica aşa-numitei „etici protestante", care postulează un raport cum nu se poate mai intens între burghez şi virtuţile sociale ale devotamentului faţă de muncă, sobrietăţii, austerităţii, purităţii şi amînării gratificării personale. Am văzut că unele elemente ale acestei sume de virtuţi abia se susţineau: chiar cele mai protestante dintre clasele mijlocii protestante, precum cea engleză şi cea olandeză, au cedat uneori în faţa ispitelor consumismului modern. Celelalte componente ale acestei ideologii, mai ales accentul pus pe contribuţia pozitivă, productivă a acestei clase în societate, împreună cu insistenţa asupra virtuţilor cinstei, sobrietăţii şi asupra valorii răscumpărătoare a muncii, făceau să vibreze însă coarde mai sonore. Ele nu numai că au fost incluse în numeroasele şi influentele panegirice ale conduitei economice burgheze, precum *Le parfait négociant* al lui Savary, din 1675, care s-a bucurat de un larg ecou şi mulţumită faptului că statul secolului al XVII-lea susţinea răspîndirea doctrinelor mercantilismului, ci le regăsim, într-o cantitate impresionantă, în scrierile particulare ale comercianţilor şi ale celorlalţi burghezi. Demnitate în muncă, credinţă neclinitită în *honnêteté*, devotament mai curînd faţă de o concepţie mai flexibilă a economiei, care să permită consumul în măsura în care acesta putea fi susţinut de producţie, decît faţă de un ideal rigid de austeritate; aceştia erau termenii ce alcătuiau vocabularul

privat al burghezului atunci cînd se descria – şi se justifica – pe sine, cînd îşi descria şi îşi justifica activităţile şi situarea în ordinea lucrurilor.

Această ordine privea atît lumea aceasta, cît şi pe cea de dincolo, întrucît credinţa religioasă îşi menţinea fermitatea la intersecţia valorilor interioare şi exterioare cu comportamentul. Prin urmare, cercetarea asupra mentalităţii burghezului trebuie să ţină seama nu numai de viziunea lui asupra sieşi şi asupra societăţii, ci şi de noţiunile pe care le avea despre credinţă, sfinţenie şi păcat. De-a lungul perioadei baroce, burghezii de orice convingeri religioase – catolici, protestanţi, evrei – îşi concepeau propria lume şi se refereau la ea prin intermediul unui limbaj religios. Rezultatul a fost că expresiile sociale ale comportamentului just sau eronat s-au unit cu speranţele şi ambiţiile personale, modelîndu-se într-o viziune religioasă asupra lumii, de multe ori foarte vie. Totuşi, caracterul puternic personal distingea în cea mai mare măsură viaţa spirituală a burgheziei citadine de cea a celorlalte pături sociale. În toate aspectele vieţii religioase, burghezul înclina să se apropie de divinitate într-o manieră intelectuală activă şi, într-o anumită măsură, individualistă, bazată pe instrumentele asigurate de instruirea primită, mai ales pe meditaţia individuală, pe suportul lecturii Scripturii şi al cărţilor devoţionale. Această personalizare a evlaviei a avut, se pare, o mare importanţă în excluderea burghezilor din universul religiei populare, mult mai înclinată către manifestările exterioare şi organizarea colectivă a identităţii rituale şi religioase.

La jumătatea drumului dintre lumea publică în care-şi petrecea o mare parte a activităţilor de zi cu zi şi sanctuarul interior al credinţei religioase, al convingerilor şi emoţiilor, se afla lumea privată a cetăţeanului din clasa mijlocie şi a restrînsului său cerc familial, forul interior care a reprezentat în acelaşi timp cauza şi consecinţa acelui „individualism burghez" caracterizat printr-o retragere în viaţa particulară, lesne de observat. Conform unei teorii recente, la începutul epocii moderne, mai ales în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, s-a asistat la consolidarea unui nou model de comportament social, întemeiat pe o mai netă împărţire a existenţei între cele două sfere distincte, cea publică şi cea privată. Clasa mijlocie, care îşi căuta din ce în ce mai mult un refugiu în lumea atomizată a eului şi în imediatele vecinătăţi ale acestuia, a participat intens la această transformare. Tendinţa nu trebuie însă exagerată: societatea se afla foarte departe de punctul în care, după cuvintele lui Alexis de Tocqueville (1805-1859), „fiecare individ, închis în sine, se poartă ca şi cum ar fi străin de soarta tuturor celorlalţi". Iar dacă a existat, neîndoielnic, o derivă treptată către alcătuirea unui etos de clasă marcat de un egoism moderat, concepţia despre o „creştere a individualismului" în această perioadă solicită cel puţin o precizare importantă.

Acest nou individualism era, mai mult ca niciodată, centrat pe familie. Lumea interioară în care burghezul, istovit de scena exterioară

a vieţii citadine, se retrăgea era hotărît clădită pe modelul unei virtuţi viguroase, atinsă prin intermediul vieţii de familie. „Familia" era înţeleasă, desigur, într-un sens nou: spre deosebire de familia aristocrată, mereu obsedată de onoare şi de interesele genealogice (îndeobşte pe linie paternă), familia burgheză se baza tocmai pe unitatea nucleară a celor două generaţii, a părinţilor şi a copiilor. Noua modalitate, foarte domestică, de abordare a familiei din clasa mijlocie s-a constituit treptat în această unitate redusă şi centrată în jurul casei:

> În cele din urmă, familia a devenit centrul vieţii private. Semnificaţia ei s-a modificat. Nu mai era o simplă unitate economică pentru reproducerea căreia trebuia sacrificat totul. Nu mai era o restrîngere a libertăţii individuale, un spaţiu în care puterea era controlată de femei. A devenit ceva ce nu mai fusese niciodată: un refugiu în care oamenii alergau pentru a se feri de privirea indiscretă a străinilor, un centru al vieţii emoţionale, un spaţiu în care, la bine şi la rău, copiii constituiau principalul obiect al atenţiei.

Această plasare a vieţii familiale pe o poziţie centrală în sînul noilor modele de schimb şi de contact social a reprezentat probabil cea mai semnificativă prefacere din universul valorilor şi comportamentelor, experimentată de burghez de-a lungul veacului baroc.

Exista un ideal călăuzitor, un fir ce conducea aceste tendinţe paralele către personalizarea sentimentului religios, către creşterea importanţei dimensiunii individuale şi către întoarcerea treptată la viaţa domestică: virtutea morală. Spre deosebire de virtutea eroică din trecutul aristocratic, mentalitatea burgheză exalta evlavia, sobrietatea, asumarea spontană a responsabilităţilor, creînd astfel o formulă eficientă de conciliere a conflictului dintre exigenţele binelui public şi urmărirea interesului particular. Acest ideal de virtute îi făcea pe cititorii din clasa mijlocie să primească cu entuziasm tratate morale precum *Télémaque* al lui François de Fénelon (publicat pentru prima oară în 1699), *best-seller*-ul ultimelor decenii ale epocii baroce. Tot acest ideal explică hotărîrea fermă cu care burghezii elaborau formule de disciplină socială şi pentru alţi membri ai societăţii. Foarte curînd, moralitatea a devenit adevăratul centru de greutate al identităţii burghezului, în primul rînd întrucît îi furniza un instrument extraordinar de eficace de a se distinge pe sine, de a distinge propriile activităţi şi valori de corupţia aristocraţiei şi de promiscuitatea claselor populare. Chiar dacă este nimerit să stabilim o legătură între burghez şi un soi de „etică protestantă", acest sistem de valori privea mai îndeaproape domeniul moralităţii decît pe acela al teologiei. Responsabilitate, încredere, economie: iată ce pretindea burghezul de la sine şi de la cei din jur.

Burghezul din interior: Samuel Pepys

Portretul nostru n-ar fi complet dacă n-am zugrăvi şi ultimul plan, acela care se întinde dincolo de cercul public şi de cel domestic: eul interior. Din fericire, dispunem de un instrument splendid, şi anume de voluminoasele jurnale scrise de londonezul Samuel Pepys (1633-1703) între anii 1660 şi 1669. Este greu de închipuit un autoportret mai relevant decît cel pe care ni-l oferă acest funcţionar public, harnic şi ambiţios, preocupat să ofere un catalog amănunţit al experienţelor şi emoţiilor sale, dar şi atent să le asigure natura confidenţială (de fapt, el a scris cifrat, încredinţînd secretul existenţei jurnalului unei singure persoane, greşeală pentru care mai apoi s-a căit). Este vorba, ca în cazul majorităţii portretelor fidele, de un studiu al contradicţiilor, în care, cu o uimitoare candoare, sînt expuse conflictele dintre aspiraţii şi realizări, dintre expectativele legate de sine şi de ceilalţi, şi, de asemenea, de realităţile vieţii citadine într-o epocă a plăcerilor şi primejdiilor.

În primul rînd, mediul social al lui Pepys era unul eterogen: cu toate că ramura paternă a familiei se lăuda cu anumite înrudiri din mediul aristocratic, părinţii săi, un croitor şi o spălătoreasă, trăiau şi munceau în condiţii umile. Copilăria sa însă, cu studiile în apreciata St. Paul's School şi mai apoi cu diploma de la Cambridge, a însemnat, neîndoielnic, o pregătire pentru vremuri mai bune. Pepys a început să-şi scrie jurnalul concomitent cu ceea ce a reprezentat probabil evenimentul istoric major din timpul vieţii sale, şi anume restauraţia monarhiei, prin întoarcerea în Anglia a lui Carol al II-lea (1660), după scurta, dar intensa perioadă a republicii lui Cromwell. Încă de tînăr, Pepys era un *Roundhead*, adică un susţinător al Parlamentului, ceea ce mai tîrziu i-a creat mari neplăceri: reacţia la execuţia lui Carol I, la care a asistat cînd era copil, poate fi exprimată prin versetul biblic unde se spune că „amintirea nelegiuiţilor va pieri". Mai tîrziu, cînd a început să urce treptele reuşitei sociale, căpătînd roluri din ce în ce mai însemnate în administraţia regală, a făcut totul pentru a-şi refula trecutul, chiar dacă uneori îi scapă în jurnal cîte o observaţie care îi trădează vechile simpatii republicane, inclusiv o admiraţie pentru Oliver Cromwell care nu s-a stins niciodată. Totuşi, Pepys nu avea motive să se teamă de noul regim, întrucît, ca şi în alte domenii, în politică el a dovedit o mare capacitate de adaptare.

Povestirea acestui deceniu de reuşite – dintr-un obscur funcţionar statal de planul al doilea, el a urcat pînă la cele mai înalte ranguri ale birocraţiei, dobîndind o putere şi un prestigiu din ce în ce mai mari în administraţia marinei regale – este a unui veritabil carierist. Scopul pe care şi-l propunea Pepys era „să-şi cîştige tot mai multă stimă şi consideraţie în lume şi să facă bani". Pentru el, cheia succesului o reprezenta hărnicia, şi, cu toate că era conştient că norocul atîrna mai

greu decît meritele în alcătuirea averilor, a crezut sincer în etica profesională şi s-a dedicat muncii fără să-şi menajeze energia. Răsplata pentru eforturile depuse au constituit-o averea şi ascensiunea socială: modestul funcţionar care în 1660, pe vremea cînd începea să-şi scrie jurnalul, avea 25 de lire sterline, zece ani mai tîrziu se putea lăuda, cu toate că nu fusese un funcţionar prea corupt, cu mai mult de 10.000.

Averea şi stima publică l-au introdus pe Pepys în lumea consumului şi a contactelor sociale urbane. Pe sute de pagini, jurnalul său exprimă bucuria copilărească pentru obiectele proaspăt cumpărate, pentru dansurile pe care tocmai le învaţă (în felul lui Monsieur Jourdain!), pentru că-şi poate permite o perucă, o farfurie de argint, trăsură şi cai şi un număr tot mai mare de servitori. Dobîndirea acestor semne vizibile ale reuşitei sociale era însoţită de o pătrundere tot mai adîncă pe scena socială londoneză: Pepys frecventa cu aviditate spectacolele (acum reluate după suprimarea teatrelor de către puritani), divertismentele muzicale (atît cu muzicieni profesionişti, cît şi cu diletanţi, lui însuşi plăcîndu-i foarte mult să cînte cu glasul sau la un instrument, acasă, între amici), numeroasele procesiuni şi manifestări de la curte, cafenelele şi tavernele (a înregistrat grijuliu cum a băut prima ceaşcă de ceai în anul 1660). Nu lipseau nici întîlnirile într-un mediu mai elevat: în 1665 a fost primit în Royal Society, unde a prestat serviciu ca membru activ, cu toate că în jurnal a mărturisit că nu poseda suficiente cunoştinţe filosofice, neputînd înţelege, prin urmare, subtilele discursuri şi experimente la care asista. Lăsînd însă la o parte filosofia, îi plăcea să citească, şi în mai multe rînduri vorbeşte despre vizitele sale frecvente în aglomeratele biblioteci din Londra. Oricum, de bună seamă, Pepys nu-şi petrecea toată vremea scriind la jurnal, ci, dimpotrivă, participa activ, ba chiar entuziast, la feluritele prilejuri de divertisment oferite de metropolă.

Totuşi, ataşamentul său faţă de bunuri şi de viaţa în societate l-a costat. Fondul său religios, la fel ca al multor *Roundheads*, înclina către puritanism şi, în pofida dezaprobării profunde pentru cei mai fanatici dintre religioşii nonconformişti, viziunea sa asupra lumii rămînea legată în ansamblu de acest trecut puritan; de aici multe dintre contradicţiile personalităţii sale, subitele schimbări de dispoziţie înregistrate în jurnal cu o emoţionantă sinceritate. Pepys profesa un ataşament profund faţă de valorile „protestante" ale modestiei şi cumpătării, care uneori îl determinau să elaboreze unele justificări cam confuze ale posesiunilor sale materiale. Soluţia conflictului dintre austeritate şi mulţumirea de sine consumistă este oferită într-un pasaj din anul 1662, care conţine următoarea reflecţie despre ceea ce se poate face cu banii: „Deşi sînt împotriva cheltuielilor exagerate, cred că este mai bine să ne bucurăm de oarece plăceri acum că avem o avere, bani şi posibilităţi, decît să amînăm plăcerile pentru cînd vom fi bătrîni sau săraci, cînd nu vom mai putea avea cum trebuie". Mai tîrziu (1668) confirmă:

„Mă distrez cu adevărat şi înţeleg că dacă n-aş face-o acum, mai tîrziu probabil că nu mi-o voi mai putea permite sau nu voi mai fi destul de sănătos spre a mă bucura, m-aş înşela cu aşteptarea deşartă a plăcerii şi ar trebui să mă lipsesc de ea". Este glasul veritabil al unui puritan plăcut surprins de succesul monden.

Portretul se completează cu contradicţiile prilejuite de viaţa sexuală a lui Pepys, care, deşi nu era sfîşiat de conştiinţa arzătoare a rătăcirii şi a păcatului, exprima adesea remuşcări (ulterioare) pentru frecventele sale distrageri – în deceniul despre care este vorba în jurnal a avut aventuri cu nu mai puţin de cincizeci de femei –, promiţînd întotdeauna să ducă o viaţă mai castă. Totuşi, în pofida dezgustului făţiş cu care înregistra observaţiile asupra delăsării obiceiurilor sexuale de la curte şi în ciuda frecventelor accente de gelozie provocate de temerile (care se dovedesc neîntemeiate) legate de fidelitatea soţiei, a fost el însuşi incapabil să-şi îndrepte aceste păcate. Amorez dotat cu conştiinţă, puritan moderat devotat cărnii, Pepys se afla, oricum, într-o bună companie printre semenii săi din clasa mijlocie. Mai mult decît acest amestec de predică şi păcat, partea deosebită a experienţei sale o constituie dorinţa de a o transcrie cu sinceritate.

Numeroasele jurnale ale unor burghezi din epoca barocă ne permit să accedem la reflecţiile intime ale cetăţenilor din clasa mijlocie de orice nivel, de la oamenii legii, ai Bisericii şi de la marii negustori pînă la cei mai umili meşteri artizani şi vînzători. Nici un alt document nu izbuteşte însă, ca jurnalul acestui englez, de o atracţie irezistibilă, să ne dezvăluie viaţa interioară a burghezului. Putem trasa în interiorul său graficul îndoielilor şi ezitărilor legate de reuşită şi de ambiţie, retrăind în paginile sale viaţa domestică a clasei mijlocii, cu hrana, cumpărăturile, îmbrăcămintea, cu excursiile în localităţile turistice vecine, cu generoasele şi frecventele recepţii (cît iubea Pepys „cinele bune şi banchetele"!), alternate cu serate liniştite şi casnice lecturi nocturne. Avem viaţa urbană a clasei mijlocii în toate dimensiunile ei, mari şi mici. N-am putea pretinde un portret mai frumos şi nici un model mai disponibil.

Este vremea să încercăm să rezumăm aceste date şi să evaluăm pe scurt semnificaţia istorică a proteiformului nostru cetăţean al veacului baroc. Putem începe prin a observa un punct evident, şi anume că pătura mijlocie era într-adevăr stratul care ocupa mijlocul sau centrul ordinii sociale, ceea ce înseamnă că, în pofida cîtorva excepţii, această clasă era impregnată de un puternic simţămînt de detaşare atît de nobilime, cît şi de „plebe". Detaşarea faţă de plebe îşi avea rădăcinile în teama de sărăcie şi de o posibilă declasare (primejdie întotdeauna reală în vremurile nesigure de la începutul epocii moderne), ca şi ameninţarea reprezentată de păturile „primejdioase" la adresa proprietăţii şi a ordinii. Faţă de nobilime, exista conştiinţa omniprezentă a

multiplelor granițe ce-i separau de ea chiar și pe burghezii cei mai bogați, întrucît pînă și cetățenii care aveau cele mai multe șanse de a intra în rîndul nobilimii erau pe deplin conștienți de limitele sociale ale condiției lor de nenobili. Această *mediocritate*, sentimentul de apartenență la mijloc, era probabil trăsătura predominantă a burghezului. Molière i-a pus bine în lumină importanța, nu atît prin intermediul nătîngului Jourdain, cît mai curînd prin personajul chibzuitei sale soții, care apăra cu mare demnitate „oamenii simpli și respectuoși" împotriva escrocilor și trîntorilor de rang nobil sau umil care trăiau pe socoteala lor.

Atașamentul burghez față de ordine era strîns legat de această mediocritate, al cărei suport îl constituia: ordinea și teama de dezordine erau în centrul universului său. În realitate însă încrederea în ordine, prin care fiecare individ avea de îndeplinit o sarcină specifică a sa, în interiorul sferei care-i era destinată, nu împiedica un anumit tip de mișcare. Mobilitatea socială, mai ales înainte, către avansare și promovare, era perfect acceptată, cu condiția ca regulile jocului să fie recunoscute și respectate. Strîns legată de această aderență la ordine și la regulă apărea raționalitatea burgheză, încrederea în rațiune și în demersurile logice, care precedă zeificarea întreprinsă de Iluminism. Tot de aici rezultă și conservatorismul și conformismul înnăscute, interesul pentru stabilitate și neîncrederea față de risc și inovație.

De bună seamă, nu-i un portret eroic. Adevăratul burghez nu era un dinamic întreprinzător capitalist, un jucător norocos, un precursor al modernității, cu toate că, de multe ori, cei ce și-au asumat în epoca barocă asemenea roluri (relativ puțini) făceau parte din burghezie. Dimpotrivă, el aprecia mai mult siguranța decît dorința de risc, preferînd să parcurgă trasee familiare decît să exploreze altele noi. Recent, această precauție și acest dispreț pentru aventură i-au atras o judecată aspră din partea istoricilor. Burghezul a fost acuzat și de „trădare" și, cu o expresie plastică, a fost definit drept membru al unei „clase falimentare", „pe cale de dispariție" în secolul al XVII-lea, mai cu seamă în țările de la Marea Mediterană. Cu siguranță, este o exagerare care a subliniat exodul către clasa nobiliară al unei minorități vizibile, dar reduse a burgheziei. Nici îndelung comentata deplasare a investițiilor clasei mijlocii dinspre comerț către terenuri nu însemna numaidecît că această pătură întorcea spatele originilor sale comerciale. De multe ori, proprietățile rurale erau achiziționate din motive foarte practice, de pildă pentru sporirea posibilităților de a obține ipoteci sau alt tip de credite. Oricum, nu se poate nega că recurgerea la forme de investiție mai puțin riscante și mai sigure reprezenta o atitudine foarte rațională, mai cu seamă în perioade precum secolul al XVII-lea, cînd dificultățile economice majore diminuau rentabilitatea modelelor tradiționale de comerț și de producție, în special în economiile urbane mai mature din sudul Europei.

De bună seamă, este anacronic să acuzăm burghezia de trădare. Numai unei viziuni teleologice rigide, care să le atribuie în mod arbitrar

actorilor de pe scena istoriei anumite roluri prestabilite în comedia umană, îi pot scăpa marea raţionalitate şi chiar precauţiunea conţinută în constanta tendinţă burgheză către siguranţă. Marca de garanţie a strategiei burgheze de supravieţuire şi (în cazurile fericite) de avansare socială într-un mediu imprevizibil şi ameninţător o constituia conformitatea cu expectativele clasei dominante, aristocraţia continuînd de fapt să domine societatea europeană de-a lungul întregii perioade baroce. Cu avantajul pe care ni-l oferă perspectiva istorică şi date fiind numeroasele asemănări dintre trăsăturile clasei mijlocii din trecut şi din prezent, nu trebuie să ne minunăm că burghezul n-a jucat un rol mai eroic. Ar însemna să ne aşteptăm la prea multe din partea membrilor unei clase care, atunci, ca şi acum, era pe deplin conştientă că avea – spre deosebire de aproape toate celelalte grupuri sociale – ceva de pierdut.

Referinţe bibliografice

Despre burghez s-a vorbit mai mult decît s-a studiat cu atenţie. Cu excepţia lucrării *Der Burgeois* a lui Werner Sombart din 1913, un eseu clasic de sociologie istorică (şi de literatură a antisemitismului), monografiile dedicate perioadei iniţiale a burgheziei moderne sînt puţine. Ca atare, pentru informaţiile de bază am recurs la diferite studii. Printre cele mai bune: R. Mandrou, *Introduction à la France moderne*, Paris, 1961; P. Goubert, *L'Ancien Régime*, Paris, 1969, cap. X (trad. it., Milano, 1985[2]); H. Kamen, *The Iron Century*, New York, 1972, cap. V (trad. it., *Il secolo di ferro. 1560-1660*, Roma – Bari, 1975); R. Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1798*, Paris, 1974, vol. I, cap. VI; J.L. Price, *Culture and Society in the Dutch Republic during the 17th Century*, New York, 1974; P. Clark, P. Slack, *English Town in Transition 1500-1700*, Oxford, 1976. Printre studiile despre diferite oraşe, axate pe clasa mijlocie: P. Deyon, *Amiens, capitale provinciale, étude sur la société urbaine au XVII[e] siècle*, Paris – Den Haag, 1967; C.R. Friedrichs, *Urban Society in an Age of War: Nördlingen, 1580-1720*, Princeton, 1979; M. Welker, *German Home Towns*, Ithaca, 1981; P. Benedict, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, 1981; J. Amelang, *Honored Citizens of Barcelona*, Princeton, 1986.

Activităţile economice şi aspiraţiile burgheziei sînt tratate în: M. Vovelle, D. Roche, „Bourgeois, rentiers, propriétaires", in *Actes 84[e] Congrés National des Sociétés Savantes, Section d'Histoires Moderne et Contemporaine*, Paris, 1960; G. Taylor, „Non-Capitalist Wealth and the Origins of the French Revolution", in *American Historical Review*, 72, 1966; J. De Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750*, Cambridge, 1976, cap. VII; R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, II, „Les Temps modernes", Paris, 1981; R.S. Du Plessis, M.C. Howell, „Reconsidering the Early Modern Urban Economy", in *Past and Present*, 94, 1982; H. Horwitz, „The «Mess of the Middle Class» Rivisited", in *Continuity and Change*, 2, 1987. Despre artizani ca membri ai clasei mijlocii vezi J. Farr, *Hands of Honor: Artisans and their World in Dijon, 1550-1650*, Ithaca, 1988. G. Huppert, *Les bourgeois gentilhommes*, Chicago, 1977, se ocupă de ascensiunea socială a clasei mijlocii.

Fernand Braudel, în a sa importantă lucrare *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Philippe II*, Paris, 1966, ediţie revăzută, vol. II, partea a II-a (trad. it., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, 1986) îi atribuie burgheziei vina de trădare. Cea mai bună replică se găseşte în H. Soly, „The «Betrayal» of the Sixteenth Century Bourgeoisie: A Myth?”, in *Acta Historiae Neerlandicae*, 8, 1975.

Pentru burghezul în politică, vezi importantul studiu al lui J. Hexter, „The myth of the Middle Class”, în ale sale *Reappraisals in History*, New York, 1963, împreună cu comentariile critice ale lui K.G. Davies, in *Past and Present*, 22, 1962. De asemenea, B. Manning, *The English People and the English Revolution*, London, 1976 [trad. it., *Popolo e rivoluzione in Inghilterra (1640-1649)*, Bologna, 1977]; L. Stone, „The Bourgeois Revolution and Seventeenth Century England Revisited”, in *Past and Present*, 109, 1985 şi replica lui C. Hill, *Collected Essays*, Amherst, MA, 1985-1986, vol. III. Vezi şi importantul studiu al lui Joseph de Corcia asupra rangului şi privilegiilor burghezilor în Franţa, din *Journal of the Modern History*, 50, 1978.

Printre studiile asupra culturii burgheze, viaţa familială şi refugiul în viaţa privată: L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, 1977 (trad. it., *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Torino, 1983), şi P. Ariès, G. Duby (coord.), *Histoire de la vie privée*, Paris, 1986, vol. III, „De la Renaissance aux Lumières” (trad. it., *Storia della vita privata*, vol. III, „Dal Rinascimento all'Illuminismo”, Roma – Bari, 1987). Vezi, de asemenea, reprezentările literare ale clasei mijlocii în L. Stevenson, *Praise and Paradox: Merchants and Craftsmen in Elizabethan Popular Literature*, Cambridge, 1984, pe cînd S. Schama, în *The Embarrassment of Riches*, Berkeley, 1988, oferă o perspectivă stimulatoare atît asupra consumului cultural al burgheziei, cît şi asupra samavolniciilor, mai mult morale decît fizice, suferite. Despre acest subiect mai vezi eseul lui P. Burke „Conspicuous Consumption in Seventeenth-Century Italy”, în lucrarea sa *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, 1987, cap. X (trad. it., *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Roma – Bari, 1988).

Am citat jurnalul lui Samuel Pepys după magnifica ediţie în unsprezece volume îngrijită de R. Latham şi R. Matthews (*Diary*, London, 1970-1983). Aceiaşi editori au scos ediţii prescurtate, *The Illustrated Pepys* sau *The Shorter Pepys* (Berkeley, 1983, respectiv 1985). Interesantă este şi C. Driver, M. Berriedale-Johnson, *Pepys at Table*, Berkeley, 1984, o culegere de reţete moderne a numeroaselor feluri de mîncare citate de pofticiosul scriitor. Vezi, în sfîrşit, scurtul, dar fascinantul portret al lui Pepys în vol. I din Christopher Hill, *Collected Essays*, ca şi scurtele consideraţii asupra vieţii sale sexuale în Stone, *Family*, cit., cap. II.

Dintre studiile asupra burgheziei din alte perioade care ne-au fost de folos în scrierea acestui eseu, vezi: E. Barber, *The Bourgeoisie in 18th-Century France*, Princeton, 1954; R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, 1977 (trad. it., *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano, 1982); P. Stearns, „The Middle Class: Toward a Precise Definition”, in *Comparative Studies in Society and History*, 21, 1979; G.W. McDonogh, *Good Families of Barcelona*, Princeton, 1986; I. Wallerstein, „The Bourgeois(ie) as Concept and Reality”, in *New Left Review*, 167, 1988; S. Blumin, *The Emergence of the Middle Class*, Cambridge, 1989.

Cuprins

POLIROM

Raţionalism filosofic şi vînători de vrăjitoare, semn al intoleranţei religioase; susţinerea originii divine a puterii suveranilor şi executarea regilor; expansiunea economică şi culturală şi căderea marilor imperii; acestea sînt tendinţele contradictorii care au marcat secolul al XVII-lea şi implicit personalitatea omului numit „baroc".

Cei doisprezece specialişti îndrumaţi de Rosario Villari, unul dintre cei mai importanţi istorici italieni, prezintă în studiile lor tot atîtea portrete ale omului baroc, care se completează reciproc.

- **Omul de stat**
- **Financiarul**
- **Misionarul**
- **Vrăjitoarea**
- **Omul de ştiinţă**
- **Artistul**
- **Burghezul**

În aceeaşi colecţie au apărut:

Jacques Le Goff, *Omul medieval*
Eugenio Garin, *Omul Renaşterii*
Michel Vovelle, *Omul Luminilor*
François Furet, *Omul romantic*

În pregătire:

Guglielmo Cavallo, *Omul bizantin*

Pe copertă: Rembrandt van Rijn, *Autoportret* (detaliu), ulei pe pînză

ISBN 973-683-584-7





EDITURA POLIROM